

[德]朋霍费尔 Dietrich Bonhoeffer◉著

第一亚当与第二亚当

Wer ist und wer war Jesus Christus?

朱雁冰 王彤◉译

華夏出版社

HERMES

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

第一亚当与第二亚当

……这个意义上的死就是所拥有的生命不再是恩赐，而是命令。没有谁能够避开这一命令，哪怕他通过自我选择的死亡也避不开它，因为死本身便是处在生命命令之下的。死就是必须生。它刺激着我们的自然思维。死并非解放、得救、终极的逃遁方式；遁入死亡毋宁说是遁入最可怕的生的苦役。作为命令的生命之不可避免性——这便是对死的认识。

创造者要求他的创世应顺从地肯定和继续他的作品本身；他要求被创造者应有生命并继续创造生命。有生命者区别于死者之处在于，它自己有能力创造生命。创造者给予他的作品这种能力，使它有生命。

自由在《圣经》中并非人为了自己而拥有的东西，而是人为了他人而拥有的东西。没有什么人自身便是自由的，像他自身具有音乐天赋，聪慧或者失明那样。自由并非人的品质，并非一种深藏于他的身上而以某种方式跃动的动力、资质、秉性。谁如果探求一个人身上的自由，他将一无所获。为什么？因为自由并不是一种可以发现的品质，它不是财产，不是现成的东西、具体的宠物，也不是现成的东西之形成，而是一种关系，绝非其他！它是二者之间的一种关系。

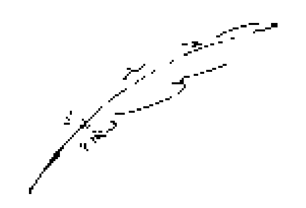
——朋霍费尔



ISBN7-5080-3551-8 定价：22.00 元

责任编辑 ◎ [illegible] 装帧设计 ◎ [illegible] 封面译文 ◎ 吴雅凌

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编



第一亚当与第二亚当

Wer ist und wer war Jesus Christus?

[德]朋霍费尔 Dietrich Bonhöffer◉著

朱雁冰　王彤◉译

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

第一亚当与第二亚当/(德)朋霍费尔著;朱雁冰,王彤译.
—北京:华夏出版社,2004.9
(西方思想:经典与解释/刘小枫主编)
ISBN 7-5080-3551-8

Ⅰ.第… Ⅱ.①朋… ②朱… ③王… Ⅲ.神学-宗教哲学-研究
Ⅳ.B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 087015 号

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经 销:新华书店
印 刷:北京人卫印刷厂
版 次:2004 年 9 月北京第 1 版
2004 年10月北京第 1 次印刷
开 本:670×970 1/16
印 张:11.75
字 数:186 千字
定 价:22.00 元
本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。

听我说吧，赫耳墨斯，宙斯之使，迈亚之子！
你有慷慨的心，纷争的判官，死者的主人，
你不吝妙见，懂得征服阿尔戈斯、
你是飞鞋的信使，凡人们的朋友和先知，
你喜爱运动、计谋和装假，精力多么充沛，
你解说万物，庇护商客，除却忧愁，
　　手握无懈可击的和平之杖。
克利克的神啊，你宽厚乐助，言语千般颜色，
你助我们劳作，爱必然中的凡人，
　　有神妙无比的言语武器。
请听我的祈祷，为善我的劳作生命，
　　赐我幸福终局、言语之恩和记忆吧！

——俄耳弗斯《献给赫耳墨斯的颂诗》

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竟新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学

界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫
2000年10月於北京

编者说明

刘小枫

朋霍费尔并没有写(遑论出版)过一本名为《第一亚当与第二亚当》的书。

一九三二年,魏玛民国已经乱得不成样子。四月间,普鲁士邦议会改选邦政府内阁,邦总理 Braun 领导的社会民主党内阁在议会失去多数支持,但邦议会中的各反对党也未能联合起来组成新内阁。于是,Braun 内阁拒不退位,理由是不能让邦政府出现权力真空,各反对党自然不肯罢休。事情拖到七月,民国总统动用宪法中赋予的“专政强制权”,命民国总理 Papen 接管普鲁士邦内阁,Braun 内阁上诉民国法院,禀告中央政府违宪。这就是轰动一时的民国中央政府与普鲁士邦政府之间的宪政诉讼案(Peussenschlag)。到十月间,民国法院采骑墙态度,判总统动用“专政强制权”合法,同时判 Braun 内阁不退位也合法。魏玛民国已经面临一盘散沙的危险,国将不国,国社党积极要求执政,大有临危受命的民族－国家责任感。当时好多知识界名流、教会领袖也相信,国社党肩负着重整国家秩序的民族－国家大义。

在这样的时局中,朋霍费尔在大学开讲《创世纪》释义(1932－1933年冬季学期)和基督论(1933年春季学期)。讲义后来分别印成单行本,前者名为《创世与堕落》,后者名为《谁是今在与昔在的耶稣基督?》。笔者在巴塞尔旧书店先得《谁是今在与昔在的耶稣基督?》,以后又偶得《创世与堕落》。关于基督论,尽管笔者此前已经领受过巴特、克勒、布尔特曼等大师的教诲,读《谁是今在与昔在的耶稣基督?》仍不免心神震荡。

笔者先安排译出《谁是今在与昔在的耶稣基督?》,因该文版本复杂,特请张贤勇牧师勘订并逐句校译。这篇讲义篇幅不大,中译本成书不便制作,笔者突然想到:如果与《创世与堕落》合璧,岂不成佳构?于是,想出《第一亚当与第二亚当》这个书名,延请与本所长期合作的资深

译家朱雁冰教授迻译《创世与堕落》。

如何安排两篇讲义的顺序？无论按《圣经》文本的次序，还是依朋霍费尔讲课的先后，《创世与堕落》都理应在前。张贤勇牧师向来眼尖，看出朋霍费尔基督论的尖锐处以及两次讲课的内在理路，提出《谁是今在与昔在的耶稣基督？》理应在前，可谓慧眼识精微，津逮于人。

朋霍费尔为什么在自己所属的民族－国家的历史动荡时刻讲"第一亚当"和"第二亚当"的事情？从其《伦理学》手稿来看，神学家朋霍费尔当时考虑的绝非单纯的神学问题，但他思考民族－国家的伦理和命运问题，又须臾没有离开基督神学的思路。回想从"五四运动"到今天，敝国教会的诸多神学家同样在民族－国家的历史动荡时刻宣讲上帝创世和基督临世的大义，却显得以求适时，甚至穿凿诡辩。对于汉语学界，《第一亚当与第二亚当》仍不失开枳棘、靖噬毒的思想力量。

2003年11月于中山大学哲学系

目　　录

中译本导言

张贤勇

一　朋霍费尔研究概况

摆在诸位面前的这本书，是朋霍费尔两部“作品”——基督论讲稿和《创世与堕落》——的合集。朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer，1906－1945），又译潘霍华，在汉语读书界，已不算陌生。大陆改革开放前，港台早就翻译出版了好几本他的著作，一些教会学者介绍过他的生平和思想。七十年代末、八十年代初，大陆神学工作者也重视起这位被纳粹杀害的德国神学家，大概发现这是很突出的个案，在当时宗教理论界呼吁为正宗“正名”时可作极好的例证，以斥“鸦片论”之谬。一九八四年前后，金陵协和神学院研究科就有学生以朋霍费尔的“非宗教的基督教”为题撰写过毕业论文。九十年代初，《基督教文化评论》发表了大陆学者新译的朋霍费尔《狱中书简》片段，完整的新译本后来收入四川人民出版社出版、何光沪主编的《宗教与世界》翻译丛书。[1]

五十年代以来，国际上的朋霍费尔研究，早已成为二十世纪神学家研究中的显学。朋霍费尔研究史，大体可以一九六八年和一九八六年为界，以后分三阶段。在第一阶段，朋霍费尔的部分遗稿得以整理出版，他生前（主要是三十年代）发表过的著作也接连再版，最引人瞩目的，是贝特格（Eberhard Bethge）主编出版的《朋霍费尔文集》，[2] 同时，朋霍费尔的影响，主要通过翻译，广被英语世界，并进而向世界其他地

---

① 《狱中书简》两种汉译本（许碧端译，香港，1969；高师宁译，成都，1992），都从英译本转译。

② *Gesammelte Schriften*《朋霍费尔文集》（简称 *GS*），一九五八年起次第问世，全套六卷（1974年出齐），前四卷一九六八年前已印行。本文采用研究者中通用的朋霍费尔著作简称，这套简称，始于 E. Bethge（*MW* I，页7；参本文注3）。

区传播。代表性的研究论文,基本上反映在《已经成年的世界》(*MW* I－IV)和 M.E.Marty 所编《朋霍费尔的地位》论文集[①];在研究专著中,J. D. Godsey《朋霍费尔的神学》(由卡尔·巴特指导的博士论文),H. Pfeifer《朋霍费尔对教会的理解》,H. Ott《朋霍费尔的神学遗产》(《现实与信仰》卷一)等较为突出。[②]

一九六八年是欧美文化革命爆发的一年,激进思潮风起云涌,前此已受影响的朋霍费尔研究,此后颇有新气象。第二阶段的研究,有两大特点:首先是研究者可用的朋霍费尔著作更加充分,这主要拜前阶段开始出版的文集(*GS*)之赐,对朋霍费尔的生平也有较全面的了解;[③] 其次,研究侧重对朋霍费尔思想作诠解和评判,开始形成不同的研究派别。前阶段重要的系列论文集《已经成年的世界》(*MW*),从一九七六年开始,为《朋霍费尔国际论坛》(*IBF*)系列文集所取代。[④] A. Dumas《朋霍费尔的现实神学》,E. Feil《朋霍费尔的神学:诠释学、基督论以及对世界的理解》,G.L. Müller《为他者而在》等,是这一阶段较有代表性的研究专著。[⑤]

---

① 《已经成年的世界》首集名 *Die mündige Welt: Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers*,今已习用简称 *MW* I(1955),*MW* II－IV 分别出版于一九五八、一九五九和一九六三年;Jørgen Glenthøj 编辑的 *MW* V *Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928－1945*(《朋霍费尔研究资料汇编(1928－1945)》)则于一九六九年问世。(R.G. Smith 也编有 *World Come of Age*《已经成年的世界》论文集[London,1967]。)M.E. Marty 编,*The Place of Bonhoeffer, Problems and Possibilities in His Thought*《朋霍费尔的地位》,New York,1962。

② John D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*《朋霍费尔的神学》,Philadelphia,1960;Hans Pfeifer, *Die Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers*《朋霍费尔对教会的理解》,Heidelberg, Dissertation,1963;Heinrich Ott, *Wirklichkeit und Glaube, Erster Band: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*《朋霍费尔的神学遗产》,卷一,Zürich,1966;英译本,London,1971。

③ 至今最详尽的《朋霍费尔传》,仍推 E. Bethge 著 *Dietrich Bonhoeffer: Theologe. Christ. Zeitgenosse*《朋霍费尔:神学家、基督徒、我们的同代人》,München,1967;[3] 1970;简称 *DB*。此传有英译。研究第一阶段,还出版了不少家人、友人、同事及学生写的回忆录。

④ *Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis*《朋霍费尔国际论坛——研究与实践》,这个系列文集,仍由慕尼黑 Ch. Kaiser 出版。

⑤ André Dumas, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bohnhoeffer*《朋霍费尔的现实神学》,Genève,1968;Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*《朋霍费尔的神学:诠释学、基督论以及对世界的理解》,München/Mainz,1971;[4] 1991;Gerhard Ludwig Müller, *Für Andere Da. Christus-Kirche-Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*《为他者而在》,Paderborn,1980。

一九八六年标志着第三阶段的开始，这一年为纪念朋霍费尔诞辰八十周年，开始编辑出版学术校勘本《朋霍费尔全集》(*DBW*)。[①] E. Bethge仍是 *DBW* 的主持者，但因卷帙繁多、篇幅浩大，编辑工作有多人参与，分工负责各卷的编、选、译、注等。随着国际上研究朋霍费尔生平与思想的文章和专著日积月累，书目的编撰也日益显得重要。最初的可以 *MW* II 中所收为例，仅收朋霍费尔自己的著作，日后才有研究文献的编排。[②] 第二阶段起研究书目，在数量上有很大增长，[③] 到了第三阶段，无论是文献的语种[④] 还是论著的数量，更有大幅度的扩张。国际上逐年增加的各类论著，估计数量今已逾万，虽然 E. Feil 等人编的最新书目只著录 3907 项。[⑤]

中文有关朋霍费尔的各种研究文献，当也不少，我过去读过且印象较深的，有邓肇明、刘小枫、何光沪、邓绍光几位的论著；近两年的新文献，我则一无所知，很希望有人能整理成中文书目发表。近十多年比较重要的研究专著，我已过目的，可举下列几本以见一斑：A. Pangritz《巴特对朋霍费尔神学的影响》，Ch.-R. Müller《朋霍费尔反对纳粹迫害、

---

① *Dietrich Bonhoeffer Werke*(简称 *DBW*，凯瑟版)，正编十六卷(1986 - 1998)外加索引一卷(含勘误和增补，1999)、补编两卷，已出齐。近年美国在出英文版(*Dietrich Bonhoeffer Works*，也简称 *DNW*)，详情请访其网址(http://www.cyberword.com/bonhoef/)。补编：*Zettelnotizen für eine "Ethik"-Ergänzungsband zum 6. Band*《伦理学笔记——第六卷补编》(1993)；*So ist es gewesen - Ergänzungsband*《补编》(1995)，主要收入 Gerhard Vibrans(1907 - 1942)的通信。

② 参见 Gustav P. Roth 编，*Bibliographie Dietrich Bonhoeffer*《朋霍费尔书目》，*ThLZ* 81，1956，页 247 - 254。

③ 如 Peter H. A. Neumann，*Bibliographie der Sekundärliteratur zu Dietrich Bonhoeffer*，*Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer*《朋霍费尔研究资料编目》，Stuttgart，1969，页 100 - 119；Manfred Kwiran，*Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann*《巴特、朋霍费尔、布尔特曼文献索引》，Basel，1977；以及 E. Feil 专著(1971)中所附者。

④ 比如日文中有 Kazuaki Yamasaki 所编 *Die japanische Bibliographie Dietrich Bonhoeffers 1979 - 1998*《朋霍费尔日本书目 1979 - 1988》(1988；据 Ernst Feil《朋霍费尔国际书目》序页 6)；英文中我见过 Wayne W. Floyd, Jr. 和 Clifford J. Green 合编的 *Bonhoeffer Bibliography. Primary Sources and Secondary Literature in English*《朋霍费尔英文书目》，1992。

⑤ Ernst Feil 等人编的 *Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer*《朋霍费尔国际书目》，Hg. v. Ernst Feil, unter Mitarbeit von Barbara E. Fink, Gütersloh；1988。其中略有重复，如第七一五和九八八条当是同篇论文的法、德文本，惜编者不察，未加参见符(cf.)。这份书目，语种涉及德、英、法、西、意、葡、加泰隆、荷兰、挪威、瑞典、匈牙利、捷克、斯洛伐克等欧洲文字，且只编至一九九六年；此外，前注提及的日、英文两书目中已收者，也仅部分入选。

灭绝犹太人》,*R. Wüstenberg*《生命神学》,*J. Boomgaarden*《理解现实性》。[1]

朋霍费尔的家庭,对他思想发展和人生道路的抉择,有重要影响。纳粹政权覆灭后,他父亲从柏林给波士顿的朋友写信时,提到自己和家人的沉痛心情,因两个儿子和两位女婿都先后被盖世太保杀害。[2] 与朋霍费尔差不多同时遇害的,还有同案被捕的他哥哥 Klaus 和两位姐夫。朋霍费尔和妹妹 Sabine 是双胞胎,生于一九〇六年二月四日,上有三位哥哥——Karl-Friedrich(1899 - 1957)、Walter(1899 - 1918,死于第一次世界大战)、Klaus(1901 - 1945 年 4 月 23 日)——和两位姐姐 Ursula 和 Christine,下面还有小妹妹 Susanne(生于 1909 年),兄弟姐妹共八人。Ursula 的丈夫 Rüdiger Schleicher(1895 - 1945)与 Klaus 同天遇害,朋霍费尔则和另一位姐夫,即 Christine 的丈夫 Hans von Dohnanyi(1902 - 1945 年 4 月 9 日)同时被杀害。朋霍费尔相当早熟,十七岁(1923 年)上大学(在图宾根大学开始读神学),二十一岁完成博士论文《圣徒团契》(*Sanctorum Communio*,1927 年,简称 *SC*,又译《圣徒相通》,*DBW* 1),二十三岁完成讲师资格论文《为与在》(*Akt und Sein*,1928 年,简称 *AS*,又译《行动与存在》,*DBW* 2),一九三一年开始在柏林大学神学系执教,任编外讲师;两年后赴英国,在伦敦等地牧养德语教会。一九三五年春,朋霍费尔受巴特催促,赶回德国,主持认信教会的神学培训工作。一九三八年他开始接触军界反对希特勒的势力,一九四一年起三次受命到瑞士,同国际反法西斯力量秘密联络。一九四三年四月五日被捕,一同被捕的还有姐姐 Christine 及其丈夫 Hans

---

① Andreas Pangritz, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bohnoeffers-eine notwendige Klarstellung*《巴特对朋霍费尔神学的影响》, Westberlin, 1989; Christine-Ruth Müller, *Dietrich Bohnoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische verfolgung und Vernichtung der Juden*《朋霍费尔反对纳粹迫害、灭绝犹太人》, München, 1990; Ralf K. Wüstenberg, *A Theology of Life. Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*《生命神学》, Grand Rapids, MI, 1988; Doug Stott 英译;德文本 *Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*, Frankfurt a. M., 1996; Jürgen Boomgaarden, *Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in > akt und Sein <*《理解现实性》, Gütersloh, 1999。

② 见卡尔·朋霍费尔一九四五年十月八日致 Joßmann 教授函,载 Eberhard und Renate Bethge(Hg.), *Letzte Brife im Widerstand. Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer*《抵抗者的遗书——朋霍费尔家庭书信选》, München, 1984, 页 132。

等人。一九四五年四月九日，他在佛罗森堡(Flossenbürg)集中营，与反对希特勒的德国将军 Canaris 和 Oster 等人一起被处绞刑。朋霍费尔一生虽然短暂，[①] 身后影响却越来越大，延绵不绝。国际朋霍费尔学会的网页上，早就摘有德国当代神学家 Dorothee Sölle 的一句话："……这是一位将带领我们进入主后第三千年的德国神学家。"今天，历史已进入新的千年，朋霍费尔的著作和思想，仍会对我们的人生道路和神学思考有所启发。

二 本书的底本及其他

《第一亚当与第二亚当》收入朋霍费尔两部作品的中文译文。译本系从德文本直接译出。这里我先简单谈一下原文版本及相关问题。

本书第一部即朋霍费尔的基督论讲稿(*CV*)，由王彤先生翻译，我作审校。翻译所据，是德文单行本的再版本，[②] 收在一套普及性神学丛书(*die Stundenbücher*)里面，为该丛书的第四种。[③] 译本标注的边码，即德文单行本的页码。我校译时，除了这单行本，还使用过 *GS* 和 *DBW* 中的两种本子。[④] 朋霍费尔的这部基督论讲稿，分别收在 *GS* III

---

① 他死时仅三十九岁，未婚。一九四三年一月十七日订婚，未婚妻 Maria von Wedemeyer，通行本《狱中书简》中收有朋霍费尔写给她的一些书信和诗歌，她和朋霍费尔通信集 *Love Letters from Cell 92. The Correspondence between Dietrich Bonhoeffer and Maria von Wedemeyer*《92 号牢房的爱情书简》，Ruth-Alice von Bismarch 和 Ulrich Kabitz 编，Nashville，1955，我尚未见到。Wedemeyer 档案还没完全公开，令 *DBW* 编者深觉遗憾。

② Dietrich Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus?*《谁是今在与昔在的耶稣基督》，Hamburg, Furche-Verlag, ^{2}1963。译者所用是刘小枫博士的藏本。我所购的是一九六二年初版本，内容相同。从第三版起，书后则附有古典语文引文的德译。

③ 收入同一丛书的其他著作的作者，包括梯理克(Helmut Thielicke)、蒂利希(Paul Tillich，又译田立克)、基尔克果(Sóren Kierkegaard，又译祁克果)、雅斯贝斯(Karl Jaspers)、鲁益师(C.S. Lewis)、布尔特曼(Rudolf Bultmann)等名家。朋霍费尔这本关于基督论的著作，从初版到再版，仅隔几个月，印数高达两万册，这种情况在德国神学出版界实不多见。这一事实，至少从侧面说明了此书当年在德国神学界受欢迎的程度。

④ 并参考了两种英文译本。英译本的问题，与原文版本关系不大，可参见本导言末了一节。

和 *DBW* 12 中。[①] 汉堡单行本实即从 *GS* III 中抽出《基督论》(*Christologie*)另排者。*GS* 比单行本多了几项便利,如关于文本来源的简单说明(见页 552)、正文中标明的《圣经》经文出处一鉴以及人名索引等附录。在碰到单行本印刷错误以及分段等疑难时,对照这个版本,会有些帮助。*DBW* 中的文本,从内容到形式,与 *GS* 出处很大。比如,根据 *DBW* 我们就知道,在单行本第十九页"在无产阶级世界看来"那段中,杜祖思(Otto Dudzus)的笔记还有一句:"耶稣在这里被看作伟人、了不起的榜样、第一个社会主义者或共产主义者。"社会主义者和共产主义者的字眼,同样出现在伽道(Hartmut Gadow)和福艾夫(Hilde Pfeiffer)两人的笔记里面;显然,朋霍费尔当年确实提到了共产主义者,但在六十年代初冷战的特殊岁月,*GS* 编校者却有意无意地遮掩着什么。此例表明,*DBW* 比 *GS* 有所增补。但 *DBW* 也有个别地方不如 *GS* 的情况。例如,单行本第一一一页处,"已然成为人者,就是得了荣耀的上帝"那段,*DBW* 显然就不如 *GS*,因为朋霍费尔接着解释三位一体的最终奥秘时说,从今以后"三位一体的上帝将作为已然成为人者显现",他特别强调:不是"从亘古直到永远",而是"从今时直到永远",在 *DBW* 中却没有保留当时讲课时着重强调的口吻:"不是'从亘古直到永远'"。当然,这种省略,本身不构成大问题,因为若能正确理解"从今时直到永远"的含义,自然可以不再提"不是'从亘古直到永远'",当时会意的听讲者,有些在作笔记时,就省略掉了。可今天若想尽可能准确复原讲搞,这些细微之处同样值得再现。[②]

这两种版本之间差别悬殊的根由,在于其成书过程。这本讲稿既非作者手定,也不是从作者手稿整理而成,而是根据几位听讲者的课堂笔记对比复原出来的。*DBW* 在题目上标明了"听讲记录"

---

① *Theologie-Gemeinde. Vorlesungen Briefe Gesprache1927 bis 1944*《神学－团契(1927－1944 年演讲、书信、谈话录存)》, *GS* III, München, 1960, 页 166－242; *Berlin 1932－1933*《柏林时期 1932－1933》, *DBW* 12, Hrsg von C. Nicolaisen 及 E.-A. Scharffenorth 编, Gütersloh, 1997, 页 279－348。

② 两种文集所收,虽说互有优劣长短,论版本的总体质量,*DBW* 可谓晚出转精。或许可以比较两者说:*DBW* 是白璧微瑕,*GS* 是瑕不掩瑜。但是,两者的文本相差太大,很难互校;今后谁能根据德文版 *DBW* 重译,我觉得也会很有意义。经典作品的魅力恒久不衰,经得起重复翻译,而再好的译作,也有其时间性。

(Nachschrift),单行本前言也说得很清楚。[①] 学生课堂听讲笔记,广义上可称"记录稿",[②] 虽简略,不足以让人得窥全豹,但也有精练、扼要的长处。今天讲者的原稿不存,这份复原的讲稿,不论遗漏了多少讲者当年实际所讲词句,仍是探讨朋霍费尔基督论的重要依据,因为其中,朋霍费尔基督论思想的核心部分,仍基本无损。对译者和原著的研究者,此稿也带来了不少疑难,如分段、语句中的强调重点以及引语的出处等。这些在当初复原时,编者已尽了力,但成果不大。[③] 对普通读者,这类疑难更不是大问题。

基督论授课时间,是每周三和周六上午八至九点。根据福艾夫的记录,讲座始于一九三三年五月三日,教会选举前的周六(7 月 22 日)作最后一讲。因学期结束,朋霍费尔"基督论讲座"也戛然而止,原打算讲的第二部分"永在的基督",就未留下任何文字记录。

《创世与堕落》(*Schöpfung und Fall*,简称 *SF*)的版本情况,相对就简单得多。此书原是朋霍费尔一九三二至一九三三年冬季学期在柏林大学作"创世与罪孽"(Schöpfung und Sünde)讲座时的讲稿,后应听众要求整理出版。[④] 这部著作,由朱雁冰教授据一九五五年第三版单

---

① *CV* 5(指参见基督论讲稿单行本页 5,以下文内标注仿此)。贝特格在 *GS* 中提到这部讲稿的原始出处时说:"作者原始手稿尚未发现。这里使用的笔记,得感谢 H. Enterlein(今 Schönherr 太太)通过美国的 Herbert Jehle,伽道,吕默(G. Riemer),茨默曼(W. D. Zimmermann)和 K. Hunsche 诸位的慷慨出示。朴祖思根据自己的笔记作过一次审校,里敕尔(Dietrich Ritschl)也作过同样的帮助。编者自己负责将笔记整理成综合文本。这个讲座,是一九三三年夏季学期,在柏林大学开设的,每周两小时授课时间,讲稿的全部材料,显然是在十八节课时中所讲。"(*GS* III,页 552;"Nachweise", Kapitel V,页 166。)这表明,贝特格当年收集到了五位听讲者的笔记,他整理的文本又经过杜祖思、里敕尔的审核、斟酌,里敕尔教授一九三三年岁数尚小,没在柏林听这讲座,贝特格此处表述含混。*DBW* 编者称,至今仍未发现朋霍费尔当年讲课的完整讲稿,只有两页抄有宗教改革家有关基督论词句的手稿,无日期。保存有当年笔记的,除了上面五位,还另有三人。*DBW* 编者所见笔记篇幅及保存方式为:杜祖思(手稿 94 页),伽道(打字稿 30 页),茨默曼(手稿 52 张),雷赫尔(Ferenc Lehel,1. Töd 的打字过录稿 34 页),福艾夫(手稿 87 页),斯博灵(Marga Sperling 打字过录稿 28 页)。

② 严格说还有不同。差异至少有二:一、学生不是专业速记员,不可能也没必要眼耳手心并用地记录一份完整的讲稿;二、听讲时作过笔记的人大都知道,所记往往是本人觉得重要、关键、新奇、疑难甚至出格荒谬之论。可是事实上,恰恰就是这样一些经简化和各取所需的课堂笔记,成了这本著作的原始根据。

③ 其中有些问题,至今仍历历可辨,如原书页 21 的 Croß 与 Grosz,显然是听讲者因无法确定不得已而并列,并非讲者故意用两个发音近似的人名在逗趣。

④ 一九三三年慕尼黑 Chr. Kaiser 初版,一九五五年第三版。今收入 *DBW* 3 中。

行本译出，译注也是细心认真的朱教授所加。这译稿出自名家之手，基督教文化研究所审读过译稿，我未担任此稿的校订任务，为了撰写本书导言，通读过两篇出版社译稿，除了对“前言”及原书第八十九页处一段译文提出若干修改意见外，我仅根据原书为译稿补标了边码，并改正了个别的误植。

最后请读者注意，德文本原书中表示强调的斜体字，在本书译文中一律印成楷体字，虽然不如黑体字醒目，限于体例统一的要求，目前只能如此。

三 朋霍费尔及其基督论讲稿

《第一亚当与第二亚当》的书名，《圣经》和神学意味颇浓郁，而且此处用来很恰当，因为书中所收朋霍费尔的作品，一部专讲基督论，另一部则从基督论角度讨论人类的被造、堕落及得救赎等《圣经》诠释问题。所谓第一亚当，代表上帝创造的人类，指人类始祖，即《创世记》二章7节开始述及者；在基督教传统中，若喻指堕落后的人性，则常称旧亚当或旧人（参见西3:9）。第二亚当，指同前者相对的耶稣基督（参见罗5:12－21），代表上帝新的创造，人类将因他而成为新造的人。值得注意的是，两个亚当间的顺序，有两个层次：一方面，据《圣经》记载，亚当是上帝的儿子，耶稣是亚当的后裔（参见路3:23、38）；另一方面，《圣经》同样昭示：耶稣基督作为太初之道，是首生的，在万有之先，万有靠他被造（参见约1:1－3；西1:15－18）。如何理解？这正是基督论关注的问题之一。简言之，侧重永在的基督并从创造论的角度来审视，那么第二亚当自然领先于第一亚当，而这位早于第一亚当的“首生”者称第二亚当，则主要从昔在和今在的基督并救赎论和终极（末世）论的角度立论。本书第一、第二部分的排列次序，也是考虑到朋霍费尔体现在这两部作品中的思路的结果。朋霍费尔认为，由于身处终极之中，基督的教会也只能从终极来看开端、由末观始（*SF* 7），而且只有这样，创造的意义和人生的价值，才会在历史中显明。他对《创世记》前三章的诠释，正是这种神学思想主导下《圣经》诠解的一个“绝妙”（套句用他喜用的希腊文说法 κατ' ἐξοχήν）标本。关于他的这种解经方法，本文第四节中还将讨论，这里暂且不表。

今天的读者，若想了解朋霍费尔比较完整的神学思想，这部基督论

讲稿应是很好的切入点。这样说，不仅是因为其中反映的思想较有条理，也因其主题本身对朋霍费尔来说至关重要，[①]还出于这部作品在朋霍费尔学术生涯地位特殊，与一般读者较熟悉的《狱中书简》[②] 或《伦理学》[③] 等尤其不同。朋霍费尔虽主持教会神学教育以及多次到国外旅行、演讲（当年暑假赴英国牧会[④]），但基督教讲座，是朋霍费尔在大学的正式教席。Bethge认为，这份讲稿是朋霍费尔最重要的神学著作之一。[⑤] 我觉得，这评价还是比较恰当的。

关于朋霍费尔的神学思想研究，有几个重要问题值得了解。首先，朋霍费尔的思想有无独创性？是否自成体系？对此，尽管有不少人（尤其是专家）承认朋霍费尔思想有独创性的一面，但很少人确信其思想已经体系井然，所以，谈起二十世纪的神学，大家往往先想到的是巴特、拉纳、蒂利希、孔伽（Yves Congar）等人的神学，即便是专门研究朋霍费尔神学的学者，也大都承认他的神学同习称的巴特神学或拉纳神学，含义有所不同，至少是系统性不够，主要原因是来不及构建。这些专家相信，如果天假以年，则朋霍费尔的思想在战后二三十年中的发展将不可

---

① 他在这部讲稿里面提出的基督论问题是"你是谁？"（Wer bist DU?）十一年后在狱中，他的问题则是"今天对我们来说基督是谁？"（Wer ist Christus für uns heute?）最明确地表达出他对基督论的重视，是以下两句话："基督是科学研究领域的中心。基督论实在是整个学术天地未知和隐秘的中心。"（*CV* 11）

② 原本题为 *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*《抵抗与顺从》，E. Bethge 编，初版 München，1951，简称 *WE*；一九七〇年另出增订本，简称 *WEN*。两种影响较大的英译本都以原本的副题作书名，据之汉译的香港和大陆两种译本，遂同意味深长、意象独特的德文书名失之交臂，可惜！

③ E. Bethge 编，*Ethik. Aus dem Nachlaß*《伦理学》，München，1949，[8]1975（*DBW* 6，1991，[2]1998）。

④ 他原拟在一九三三至一九三四年冬季学期开设"信仰与圣言"、"当代神学"两个讲座和一个教义学研讨班，见 *DB*，页 257，但未果，因为他七月二十七日从柏林起程赴英，七月三十日礼拜天，就在赛敦罕（Sydenham）德语堂会讲道．但在伦敦东区和赛敦罕两个德语堂会间作选择时，曾一度犹豫。参见罗博森（Edwin H. Robertson）著，*Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung*《朋霍费尔的生平与传讲》，Göttingen，1989；M. Mühlenberg 德译，页 118（原书名 *The Shame and the Sacrifice: Dietrich Bonhoeffer's Life and Preaching*. London，1987）。

⑤ 参见 E. Bethge，Vorwort《导言》，*GS* III，页 8 以下。这个记录稿在英文世界相隔不久就出现了两种译本，也是对这种估价的认同。当然，主要的读者还是神学界人士。与蒂利希（田立克）等人不同，朋霍费尔的学术影响主要限于教会圈子，哲学、社会学或其他人文科学界中严肃对待朋霍费尔的，则相当罕见。

在具体讨论到朋霍费尔的基督论讲座时，上述重要问题仍会不断闪现，比如，从客观上讲，这份讲稿究竟有何独创性？这一问题，既不易也不宜概乎言之。常话说，评论前人往事，观书未遍，不得乱下雌黄；对西方典籍，也理应如此。要确定一部著作的独创性，大体上得了解前代及当代的同类著作，至少对作者读过的那些作者要有所了解。可这又谈何容易？研究朋霍费尔时的这种困难，在德国学者也难以克服，[①] 对我们而言，则几乎不可逾越。这里举三个例子。先举个宽泛些的。朋霍费尔著作中有浓厚的我 - 你身位主义（Ich-Du-Personalismus）思想，[②] 研究者大都认定这是朋霍费尔从 Fr. Gogarten 和 E. Grisebach 等人处批判性接受过来的，E. Bethge 还特别强调同 Ferdinand Ebner 没多少直接的关系（*DB* 114）。如果说朋霍费尔写作博士论文时，已初步接触了身位主义，[③] 其中主要还是受导师 R. Seeberg 的影响，那么这种情形在他完成讲师资格论文时，已经大有改观。他的《为与在》出版于三十年代初，而根据 F. Rosenzweig 在《救赎之星》等著作中的观察，二十年代起德语世界中就出现一种新思潮，即以对话为核心的、身位主义的思想。当时影响最广泛的，倒不是生活在奥地利并最早发表这一主张的基督教神学家 F. Ebner，而是来自维也纳却在德国出版了《我与你》的马丁·布伯。[④] 朋霍费尔早期著作（如 *SC* 和 *AS*）中从未提

---

① R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*《耶稣基督成为人与历史性——历史上的耶稣问题带出的基督论疑难之研究》，Göttingen，1967；W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*《基督论的基本问题》，Gütersloh，1966（参见《道风：基督教文化评论》，2000[12]中的节选）都没提到朋霍费尔的贡献（E. Feil，同前，页 216 注 1）。但这说明不了问题，千虑一失，智者不免，况且有眼无珠者？

② 比如，可以参见 E. Bethge，*DB*，同前，页 113 及以下；D. Bonhoeffer，*AS*，*DBW* 2，页 82 以下等处。

③ 参见 *SC*，*DBW* 1，页 103、232、281 等处。这一思想对理解朋霍费尔的教会论十分关键。比如，他有两句话是这样写的："Die evangelische Predigtgemeinde bleibt eine Gemeinde des ethischen Personalismus. Sie Kann nie, Masse 'Werden'."（*SC* 281）中文大致可以译成："福音教会的堂会应是伦理身位主义的团契，而永远不能成为'群众'。"且不论这里原文 ethischen 有可能是 echten（真正）之误，单凭后面所说教会团契不能成为乌合之众这一点，我们就不能不预感到，几年后他对希特勒的统治方式会有种本质的反感。

④ 布伯同 Ebner 的关系，也颇复杂，可参见布伯，Zur Geschichte des dialogischen Prinzip《对话原则历史简论》，载 *Das dialogische Prinzip*，Gerlingen，[7]1994，页 301 - 320；及 R. Horwitz, *Buber's Way to "I and Thou"*《布伯〈我与你〉的历程》，Heidelberg，1978。Horwitz 女士在考证上，尚欠火候，结论也颇有可议处，但收集的材料值得一读。

到过布伯，论者遂据以推论朋霍费尔也没受过布伯的影响。邓绍光博士比较两人的思想时，似也接受这种观点。[①] 此事好像是说无易、证有难。不过从常情推论，我们万难相信好读书的学子如朋霍费尔，当年会没读过在宗教哲学界相当有名的《我与你》，特别是他对推崇布伯的神学家 Karl Heim 的著作也相当熟悉。其实，朋霍费尔读过布伯与否，丝毫不会减少他自身的价值，却意味着评价他的某些观点独创性如何时，我们自己要少些鲁莽。例二是朋霍费尔同巴特的关系问题。关于这点，已有不少人作过研究；[②] 极端的人中，有一部分极度夸大巴特对他的影响，结果朋霍费尔在神学上是否有创见，就被一笔抹煞了；另一部分则竭力推崇朋霍费尔与巴特的分歧点，以此强调其独创性。这种纷争，往往出于门户之见，夹杂着个人的好恶，有时更牵涉教派情绪，甚至还带有德国与瑞士各自"民族"的意气，甚是无谓。H. Ott 在谈论朋霍费尔的神学遗产时，在这一点上格外超脱，也就特别难得。朋霍费尔所受巴特的影响，是很显然的，甚至在他还没见过巴特、对其"肃然起敬"表示心仪之前，他已通过阅读巴特的著作，接受了巴特不少观点，这一事实不仅见之于他的博士和讲师资格论文，更体现在 Reinhold Niebuhr 等人初见朋霍费尔时对他的评价。同巴特见面之后，朋霍费尔同巴特的关系日近，巴特思想对他的吸引力也随之增强，但作为思想家，他从未以巴特来代替自己思想，而是一直保持着独立的思考和判断，包括在某些问题上对巴特思想的批评。朋霍费尔在狱中对巴特启示观的评价，后来虽令巴特有些"老羞成怒"，但也并非他的新见解，同一条思路在他早期著作包括基督论讲座中早已隐伏着。巴特对朋霍费尔的影响，不只通过发表的著作、巴特的讲课以及私人通信，也通过两人的见面交谈。如果说狱中的朋霍费尔对巴特的批评比早期更严厉直白，当同他系狱的境况及其反思有关。或许更值得重视的，倒是两人交往中，巴特可能受到的影响。[③] 这种研究肯定更复杂，而且同这里论题关系

---

① 见邓绍光《论潘霍华〈圣徒相通〉》，同前，页 244 注 67。

② 例如 Regin Prenter, *Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus*《朋霍费尔与巴特启示论上的证实论》，*MW* III，页 11－41；Andreas Pangritz, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*《朋霍费尔神学中的巴特》，Westberlin，1989。

③ 巴特后来写《教会教义学》教会论部分时，高度称赞过朋霍费尔的博士论文，谓此书及其作者是 R. Seeberg 学派中惟一值得称道者。Karl Barth，*KD*《教会教义学》，IV/2，页 725。巴特对 Seeberg 评价过苛，对 *SC* 的称赞却不过分。

较远,可以不提。最后举个同朋霍费尔基督论讲稿有直接关系的例子。贯穿这一讲座、同"如何问题"相对立的"谁问题",可能确实是朋费尔受布隆内尔影响加以发挥的,因为在讲座中他明确批评了布隆内尔《中保》里的观点(*CV* 74),可是若像 E. Feil 那样,认为朋霍费尔关于"匿名"(Incognito)隐藏的讲法,可能也受布隆内尔的影响,就未免牵强。[①]"匿名"概念历史悠久,朋霍费尔完全不必读了《中保》以后才了解。若朋霍费尔在这具体观念上确实引用了他人的讲法,那么最有可能充当这"资源"的,应推他导师 R. Seeberg 的著作。[②]

上述事例说明,对朋霍费尔思想作"瞻前"式定位十分困难,因为他写作时的"语境",在我们已很隔膜,严格地说,我们几乎不可能达到他对前代和同代人的了解程度(准确与否,则是另回事),因为历史研究的成果再真切,也无非水中观月、雾里看花,终究比不上他身临其境、朝夕相处。可是,换个角度,以他为起点,我们从后人的成就来考察他的贡献,也就是我所称的"顾后"式定位,相对来说就要实在得多,虽然也不容易。[③] 就最近几十年的基督论而言,其实很难说有什么实质性突破,尽管各种名目纷至沓来,什么解放神学的基督论、女权神学的基督论、张三李四王二麻子的基督论。朋霍费尔在基督论讲稿中表达的一些洞见,反而没受到应有的重视。我们见惯了种种时髦的基督论论述之后,

---

① E. Brunner, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*《中保》, Tübingen, 1927,页 240;参见 E. Feil,页 218 及注 10。顺便提一句,《中保》出版后,引起了布伯同作者的争端,这场争论在六十年代出版的《马丁·布伯的哲学》一书中仍有回响。

② 仔细读朋霍费尔基督论讲稿,我们会发现有不少引文,不是出自原著。例如路德的言论,并非直接摘自魏玛版《路德全集》,而是转引。从他早期著作所用文献(参见 *DBW* 1&2 后所附),大致可推断出这些提供语录的著作,主要包括哪几部。Reinhold Seeberg 几本著作,他翻得较熟,当无疑义,并十分可能是他"基督论讲稿"的主要素材提供者,如 *Christliche Dogmatik*《基督教教义学》, 2 Bde., Erlangen/Leipzig, 1924 及以下和 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*《教义史教程》, 4 Bde., 3 Aufl., Leipzig, 1917 – 1923。在路德研究方面,Karl Holl 的影响理应更大。

③ 评价历史人物,看他有什么超越前人的成就,这是前瞻性的评价,其成就当然可贵;但历史人物同样可以从其后有无人超越的角度考察,这是后瞻性的评价。若后无来者,其成就或许比前无古人更难能可贵。打个并不很恰当的比方:中国大陆七十年代初,有位很有名的跳高运动员叫倪志钦(如果记得不错的话),之所以很有名,是他打破了男子跳高国家记录(据说还破了世界记录,大概别人不承认),可说在跳高方面,至少在中国已前无古人(鼓上蚤时迁之类另当别论),可今天还有多少人记得他呢?他的记录早被别人刷新了。要是谁几十年前破了世界记录,今天仍是世界记录的保持者,在体育运动方面这样的人就格外难得,长此以往,这样的人就可称前无古人、后无来者了。

再来回顾朋霍费尔，越加觉得他的平实显得高明。下面谨就个人阅读所见，试谈几点朋霍费尔基督论思想中至今仍富有启发性的见解，其意义对汉语神学界或许尤其重要。

首要是朋霍费尔对古往今来基督论论述的宏观描述，可以启发我们作进一步的思考。在他看来，基督论大体可分两种，一种是否定（原文 negativ 亦可译成消极）性的，他又称为批判性的，另一种则是建设（原文 positiv 亦可译成积极）性的。他对两者的定义，是这样说的：前者，即"批判性基督论的目标，是划定应当听任不可思议者存在的范围。这种基督论之所以具有批判性，是因为它根据这一分界，来考察各种有关基督的陈述。批判性基督论的结果，是属于否定性的，因为这种基督论明确划定了界线，规定了关于基督有什么是不允许说的。"（*CV* 68）而后者，建设性基督论，就是从前者发展出来的，这是因为"建设性基督论的努力，必须不断服从批判性基督论。"（*CV* 68）这里朋霍费尔显然是以卡尔西登会议（451 年）的成果为基督论论述史坐标的原点，否则的话，更顺理成章的次序应该是倒过来的，就像黑格尔的正反合所说：批判性的基督论，是在建设性基督论的基础上，对之加以限定和规范。但尤为重要的，是朋霍费尔这里对两种论述之主体以及各自历史位置的区分：否定性的基督论，以大公会议的成果为代表，而建设性基督论却是由神学家个人带动。"大公会议为这些神学家的动议定下批判性的界线，其成果就成为批判性神学的内容。但是，建设性神学对批判性神学是有帮助的，它使批判性神学的界线更为明确。一届届大公会议的进步，离不开那许许多多的个人，正是他们在大公会议的间隙，推动着建设性基督论的发展。批判性基督论是官方教会的事情，其地位则见于大公会议训导权威（die Lehrautorität）中。建设性基督论实际上总是出现在教会的宣信中，其位置则在证道和圣礼中。古代教会所确定的界线，在今天就显示出意义十分重大。"（*CV* 69）这段话，在我看来，一语道破了基督教教义史中一个发人深省的事实，即神学发展中的个体与群体的关系问题。朋霍费尔虽没展开讨论，他的总体思路仍是清晰可辨的，即前面所说：以批判性神学（注意这里他的论述用语从基督论转向神学一般）为指归，但同时充分肯定个体的建设性的努力，因为这些努力推动着大公会议的进步。我之所以称上述事实又是个问题，是考虑到对这一事实的不同体认与解说。朋霍费尔这里的陈述，显然也不是对问题的标准答案，比如接下去他对异端概念及"教会咒诅"之

必要性的强调（*CV* 70），既会引起今天不少基督徒的反感，也不符合他后期思想的发展走向，当然也会有不少人觉得特别中听。我首先拈出这点，自然基于我自己对这问题的认识。我的看法，可用两个事例说明。例一：托马斯·阿奎那仍算天主教会的"标准神学家"（在定规范、立规矩的意义上）吧？那么在我们看来，用朋霍费尔的尺度去度量，阿奎那的神学无疑是天主教会批判性神学的组成部分；可是我们若有些神学史常识，就会质疑这种说法的历史片面性，因为阿奎那生前死后的著作中有不少条论说，都曾被当时显得更正统的神学家判定为错误甚至"异端邪说"。这里，历史的局限性犹如一把双刃剑，既会以今是砍断昨非，更会因明日之是来砍伤今日之似是而非。千秋功罪，到底谁主沉浮？例二：朋霍费尔开始神学写作时，关注点是教会，或者说是基督教团契中的群己关系；与此不同的是，巴特神学著述的起点却是上帝面前的信仰者，十分强调神学思考中的自由。[①] 巴特对这种自由的追求，毕生坚持，毫不松懈。具有反讽意味的是，巴特却要写《教会教义学》（而非他揶揄的蒂利希之《系统神学》！[②]），而身陷囹圄的朋霍费尔，倒更多思考自由之路以及通向人的上帝之路其实是恕亲平等；[③] 结果，巴特的神学终未受自己教会的"册封"或收编，朋霍费尔的思想却超越德国认信教会，他本人被世界信义宗联盟（LWF）不少成员教会视为自己的现代"圣人"。这是偶然呢，还是有其必然性在？"册封"究竟是祸呢还是福？或像老子所说祸福相倚伏？甚至祸福难言如西谚所称 a mixed blessing？这两个事例，似乎都指向不可究诘处。而关键仍在朋霍费尔

---

① 在朋霍费尔看来，自由基本上是上帝的属性，例如他说："上帝以言进行创造，意思是，创世是上帝的命令、吩咐，而这种命令是自由的。上帝说的意思是，上帝完全自由地创造着，而且在他的创造中仍旧让他的创造物保持着完全的自由。"（*SF* 22）而人，特别是堕落后的人，是谈不上这种自由的。这种思路，则不仅反映出路德对他的影响，还当同普鲁士及其教会的组织形式密切相关；另一方面，巴特对自由的推崇，自然也受瑞士政制的影响，瑞士联邦制思想（Föderalismus）深入人心，各州市（Kanton）自主性相当大，所以瑞士神学家不仅谈自由是恩赐（Gabe），也认定自由是人的使命（Aufgabe）。

② 参见巴特为 *Dogmatik im Grundriß*《教义学基础》英文版写的字。英文版为 Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, G. T. Thompson 译, *New York*, Harper & Brothers, 1959。

③ 他有首诗就题作"自由之路纪程"（"Stationen auf dem Wege zur Freiheit", *WEN* 403），他在另外一首题为"基督徒与外邦人"（"Christen und Heiden", *WEN* 382）的诗中，则写道"无论谁有难，上帝愿救助；…… 十架主受死，不单为信徒……"（"Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not…stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod…"）。

讲稿中不曾深入探讨的群己关系的本体论。[1]

其次，这部基督论讲稿，相当清楚揭示了信仰与神学思考的关系。朋霍费尔在其他著作中，例如《创造与堕落》中，也都再三强调过这个问题，虽然不及这里谈的扼要："耶稣所行的神迹，只有在大有信心的圣团契中，才被认出是上帝国的临近。……而对于没有信仰的人来说，匿名隐藏也没有因此被扬弃，他们看到的，是魔法和若明若暗的世界。有信仰的人则称之为上帝的国。……神迹发生时，其意蕴仍然是扑朔迷离的，因此才需要诠释。神迹从有信仰的人和没有信仰的人处都得到诠释。有信仰的人，将之看作上帝在世界末了所行之事的预兆，他从中看到与匿名隐藏相关联、带有上帝荣耀的东西。'我们也见过他的荣耀'(约 1:14)。没有信仰者却从没见过。"(*CV* 120 及以下)朋霍费尔指出，基督徒身为有信仰的人，"总能把匿名隐藏当作已经扬弃的匿名隐藏，把马槽中的婴孩当成永远的今在者，把带有过犯的看成无罪的。"在对复活作神学思考的时候，信仰也不回避绊脚石，因为在基督徒看来，信仰的辩证法就是："升高者只能是被钉死在十字架者，无罪者只能是背负过犯者，复活者只能是降卑者。如果事实不是这样，那位'为我们者'就被扬弃了，就没有信仰可言。复活，同样也不是对匿名隐藏的突破。复活也是意义若明若暗的。我们只有在耶稣这块绊脚石没被搬走时，才能相信复活。"(*CV* 121)

第三点值得重视的，是这部讲稿中朋霍费尔对理解与奥秘问题的阐述。他在这个问题上的观点，同前面一点有相当密切的联系，尤其鲜明地反映在对空墓问题的评说上。他说，耶稣的空墓，横在降卑与升高状态之间，是基督徒必须学会对付的最后一块绊脚石，因为这个空墓的历史事实"毫无掩饰，且令人沮丧"，而且无论这墓"空还是不空，都能绊倒人。我们对其历史性无法确切把握。《圣经》本身只展示了这块绊脚石"，我们因而也无法回避这种意义模棱、真相隐约的现实处境。从以下朋霍费尔的提问中，我们看到他寻求理解的努力，"在叙述复活之前，先叙述坟墓已空的情况，究竟意义何在？空墓难道是基督论中的决定

---

[1] 试问：大公会议不也是由许许多多的个人作为参加者构成？何以这些人摇身一变就能断人祸福、操纵批判？如此，所谓批判性和建设性用语本身是否应该颠倒过来使用？认定建制性的才是建设性的，而建制外的总是批判性的，就像政治生活中极普遍的执政者与在野者的主要功能区分？惜无从起朋霍费尔于九泉(或者呼之于九天?)而问之，但我想，他对这最后一个问题的回答，仍然很可能是否定的。

性事实吗？坟墓真的变空了吗？这样的空墓是否已成为可见的证据，说明匿名隐藏已被突破，耶稣上帝之子的身份已尽人皆知，信仰遂成多余？还是坟墓其实未空，因而基督没有复活，我们所信不过是虚妄？这样看来，我们对复活的信仰，似乎就同空墓的记载息息相关、辅车相依。那么归根结底，我们的信仰只是对空墓的信仰吗？"（*CV* 122）但是这种寻求理解的努力，是以承认人的局限性为前提的，我们所有的见证，都指向带有绊脚石形象的耶稣。"他即使作为复活者，也没有打破自己的匿名隐藏。只有当他在荣耀里再临，他才会完全挪去匿名隐藏。到那时，已然成为人者就不再是降卑者了。到那时，关于信与不信的裁决已经作出。到那时，上帝的人性（Menschsein）就真正是——而且也只能是——上帝的荣耀了。"（*CV* 122 及以下）朋霍费尔在狱中对巴特启示观的批评，日后引起了很大争议，[1] 但是注意到朋霍费尔的思想在基督论讲稿这里已有预示的人，却为数不多。关于这点，我们还应注意的，是朋霍费尔此时的立场，更接近伊拉斯谟，而不是路德。简单来说，朋霍费尔接受的确实是路德倡导的十字架神学。但是，路德强调被钉十字架的基督，不仅是上帝的启示，也是启示的上帝本身（Deus revelatus），所以在这位上帝面前再谈什么"隐藏的上帝"（Deus absconditus），就是言不及义；而朋霍费尔却是侧重人的局限性，从人的角度立论（这点同伊拉斯谟相似），认为即使作为复活的上帝，耶稣基督

---

① 朋霍费尔对巴特有句评语是"启示论上的证实论"（Offenbarungspositivismus），日后巴特对此则报以"那幽眇之言"（jener änigmatische Ausdruck），参见 D. Bonhoeffer und K. Barth. Ein Briefwechsel《朋霍费尔与巴特通信选编》，*MW* I，页 122。平心而论，朋霍费尔确实言重了，这里所谓 Positivismus，同实证主义用词相同，意趣迥异，我似乎还没见过恰当的译名，——大体上看，我国与"疑古派"对立的所谓"信（而好）古派"，庶几近之——暂且以证实论译之。关于这个词的意蕴，Martin Kähler 和 *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*《十九世纪基督新教教义学史》（München，Chr. Kaiser，1962）第三部分已梳理得相当清楚（Dritter Abschnitt，*Die positivistische Dogmatik des 19. Jahrhunderts*，页 47 – 192），可以参看。但是 Kähler 的理解同他自己的立场有关，他的叙述中褒扬的成份较多。巴特的父执 Adolf Schlatter 是二十世纪初该派的代表人物，朋霍费尔刚读神学的时候，同 Schlatter 有过接触；巴特当年对这位长辈则是敬而远之，他后来走的路，同自由派和证实派都保持距离。朋霍费尔与巴特对 Positivismus 的理解较一致，比起 Kähler 那一代，更多的是贬斥。巴特一生最反感的，大概就是世人妄图凭自己的本事去限制上帝的启示，所以他绝不会承认在启示观上自己是证实论者。朋霍费尔对巴特的批评，虽然没有辅以细致的分析，但从他服膺的隐秘原则来看（参看 Andreas Pangritz，*Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin-eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie*《朋霍费尔持守的隐秘原则——对当今教会与神学的考验》，Köln，Pahl-Rugenstein-Verlag，1988），他的批评并不轻率。

在人的眼中，仍未完全打破隐匿状态，还有奥秘等待解开，直到他在荣耀中再临之日，用保罗的话说，就是"那时，就要面对面了"，而"现在知道的有限，""仿佛对着镜子观看，模糊不清"（林前 13:9－12）。前两年，欧陆的一些神学家在空墓的问题上，又混战了一场。我作为旁观者看来，这种论战水平，远非认真读过朋霍费尔基督论讲稿的人所敢期望；相比之下，朋霍费尔有关空墓的短短两段文字的高明，远胜过我们当代的一些欧洲神学家同仁。这些同仁忘记了朋霍费尔的告诫，"空还是不空，都能绊倒人。"归根结底，他们以扫除《圣经》中的绊脚石为己任，其结果是：甲方力证其空，终于被绊倒，而乙方力证其不空，还没来得及庆幸对手的跌倒，自己已先爬不起来了。[①]

最后要提的，是朋霍费尔这部讲稿中反映出来的"形体美"——结构上的精心安排、论述上的对称等等，比如一到三章的标题以及各章的安排，尤其明显的是第一章第二小节中各自的组成段落，整齐连贯。这一特点，同前面提到的第一点，即朋霍费尔对基督论论述的宏观把握有关。凡是细心看过讲稿目录的人，大都能得出类似的结论，这里无须详加讨论。

我觉得，对于汉语读者来说，朋霍费尔基督论讲稿的重要性倒不在于作者对历史上基督论争议情况的描述，虽然比起汉语中现有的大多数教义史材料这讲稿的叙述还要生动、丰富些。[②] 此稿的独特在于作者对现实处境的强调，把今在的基督放在首位，使谈论者被这位为我

---

① 一年多以前，我在一研讨会上，作了简短发言，以朋霍费尔的论述为例，就当时一位神学家对空墓的津津乐道，提出批评。我的主要论点有二：一、假如我是朋霍费尔，我会向论战双方大喝一声："别忘了我早就说过：'空还是不空，都能绊倒人！'"二、假如我是使徒时代的基督徒，我会向论战者抗议："你们把我们的信仰生活变成了纸上谈兵！你们一面觉得空与不空无关紧要，一面曲解'那没有看见就信的有福了'（约 20:29）好像我们看见并相信的人就没福了？老实说，你们没有看见，是因为你们想看也看不见；我们有眼可见，且不凭眼见，才真正体会到主的话是何等的奇妙。"

② 关于早期教会基督论的讨论，有一些细致的专门研究，比如：Aloys Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon《卡尔西登基督论信式形成中神学与语言上的准备》，载 *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, *I*, Würzburg, 1951; Hg. von A. Grillmeier und Heinrich Bacht，此书共三卷，1951－52 年出版；Arnold Gilg, *Weg und Bedutung der altchristlichen Christogogie*《古代基督教基督论的道路与意义》，München, ²1961，此书初版收入一九三六年 D. Peter Barth 所编 *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*《圣经与教会见证的耶稣基督》。

(pro me)的基督抓住,进而认识昔在和永在的基督。[1] 朋霍费尔之所以采取这种基督论的进路,同他的解释学思想有密切的联系。下面我们就转入对他解释学思想的管窥。

四 朋霍费尔对《创世记》前三章的诠释

《创世与堕落》原来有个副标题:"《创世记》前三章的神学诠释"。此书在朋霍费尔的著作中,地位比较特别,不仅是朋霍费尔集中探讨创造论之始,还是他从教义学著作向《圣经》诠释性著作转变之始,更是最早充分反映朋霍费尔解经特点的著作。像他的基督论思考一样,朋霍费尔的《圣经》诠释在他的神学中占有重要地位,在他生命的最后一两年,他不断思考的问题之一,就是"对《圣经》概念的非宗教性诠解"(die nichtreligiöse Interpreation bilischer Begriffe)。在他身后引起较大争议的,也恰恰是这种所谓非宗教性诠解。

这里,我们主要根据《创世与堕落》一书,来说明朋霍费尔《圣经》诠释的若干特点。首先,读者应特别注意书前那篇言简意赅的引言。该引言是作者在此书一九三三年出版前补写的,其中反映出来的思想,与同年夏季学期他的基督论讲座彼此呼应。我们试举一例。引言最后那句话,译者提供的译文,是比较准确而且典雅的,其中"盛衰"一词,仿佛兴衰,也是常用语,对《圣经》比较熟悉的人,更会联想到《约翰福音》三章30节的经文。然而,若为更好体现作者强调的语气,这句话似可译成:"整本《圣经》中见证的上帝,是同一位上帝;而这一信仰确立与否,决定着教会及其神学这门学科的生死存亡。"作者此处所用,是 steht und fällt(相当于英文 stands and falls)这一表达法,不仅呼应基督论讲稿中多处出现的站立得住或跌倒等用语,[2]更是沿用了不少路德宗神

---

① 前面提及的德文单行本,就以今在和昔在的基督为题,显然着眼于讲稿的实际内容。在课堂讲学以及信仰实践中,这样的划分自有其便利处,也无可非议。但不言而喻的是,昔在、今在、今后永在的是同一位基督(参见希 13:8)。讲稿虽缺"永在的基督"这部分,从神学传统以及朋霍费尔其他著作来看,其中的内容不外乎复活以后并在荣耀中再来的基督;具体而言,有两点他可能会强调,一是圣灵与永在的基督在圣化工作中的关系,二是永在的基督在国家和社会生活中应有的位置。

② 如 Die liberale Theologie steht und fällt zunächst mit der Scheidung des Jesus vom Christus.(自由主义神学之存亡,端赖耶稣基督的分离与否。[CV 61;参 53])

学家常挂嘴边的一个话头。[①] 朋霍费尔的这句话，实际上是他这本书的结论，其神学意味，今日读者殊不易领悟。

为什么要强调整本《圣经》见证同一位上帝？难道有人先提出这种质疑了吗？事实的确如此。这种质疑不仅来自古往今来基督教的攻击者——汉语学界的人大概比较容易想到陈鼓应的《耶稣新画像》——而且来自基督教的热心维护者，从初期教教会的异端马西安（Marcion，约85－约160，一译马吉安），到活跃在十九世纪末至二十世纪初的神学大师哈纳克（Adolf von Harnack，1851－1930），[②] 确实都否定整本《圣经》见证同一位上帝这种说法。攻击基督教者的谰言，可以置之不理；捍卫基督教者的说法，却不能不听。从伊里奈乌的《反异端论》及德尔图良的《驳马西安》中的引文来看，马西安似乎主张基督教所信的、记载在《新约》中的是慈爱的上帝，这位上帝同犹太人崇拜的、《旧约》里记载的造物神（Demiurgos）截然对立。[③] 无论在论敌的驳斥中，马西安的思想遭到多大歪曲（假使难免的话），有一点至少很清楚，就是马西安主张尽量清除基督教中犹太人的"遗传"。这一点，如果不是宣扬得太过分，在教会中大概能博得不少人的同情。马西安不愿接受《旧约》，但今天我们知道的第一份比较完整的《新约》正典书目（其中剔除了若干书卷以及章节），却还冠以他的名字。这种区别对待新旧约的人，在基督教历史上是大有人在。[④] 哈纳克专门写了《马西安》一书为之辩诬平反，他说："在二世纪就要拒斥《旧约全书》，这是个错误，对此伟大的教会理所当然予以拒绝；到十六世纪仍然保留《旧约》，则是命中注定（ein

---

① 他们强调，因信称义这教义，是基督教会胜败存亡之所系（此语在拉丁文常作 articulus stantis et cadentis ecclesiae）。但有人指出，教会存亡之所系的根本性教义这种说法，大概创自伊拉斯谟，虽然他远没将之归结为某一条。参 Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*《伊拉斯谟传》，New York，1969，页186及198注30。

② 他不仅是朋霍费尔的老师，也是巴特的老师。巴特后来同他决裂，朋霍费尔对他似乎一直怀有敬意。他的重要著作有 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*《教义史教程》，1885－1889，三卷本；英译本七卷。

③ 参见 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*《基督教传统》，Vol. 1，Chicago and London，The University of Chicago Press，1971，页74以下以及所引文献。此书有翁绍军先生译本，估计不久能问世。

④ 比如，中国宗教学者谢扶雅先生曾主张重编一本适合国人用的《圣经》，由三部分组成：《旧约全书》节选，《新约全书》，中华典籍选录。他的理由是既要了解他人的历史，也不能自己数典忘祖。参见谢扶雅《关于中华基督教〈圣经〉的编订问题》，载周亿孚编《中华基督教神学论集》，香港：中华基督徒送书会，1974年，页39－40。

Schicksal),当时宗教改革运动还无法摆脱它。可是十九世纪以来,《旧约》仍然作为基督新教的正典文献得以保存,就不能不是一种宗教和教会瘫痪症的结果。"[①] 哈纳克此论一出,立即遭到不少人的批评。朋霍费尔虽然没有直截了当地点出哈纳克的名字,可以肯定的是,那场辩论对他这部著作的形成是有影响的。[②] 在朋霍费尔的师辈中,持哈纳克这种观点的,人数自然不会多,Reinhold Seeberg 就很明确持反对态度。

朋霍费尔的这部著作,其实并不像有些人想像的那样,是同哈纳克的观点唱反调。实际上,其中反映的思想,倒同马西安、哈纳克等人颇有精神相通之处,还不仅是异曲同工的问题。其间区别,不过是朋霍费尔为人聪明,写得较隐晦,一般人对此习而不察罢了。朋霍费尔这里的思路,说白了也很简单,就是将马西安等人在上帝论中提出的异议,用基督论加以转换。本译本将朋霍费尔的基督论同《创造与堕落》合并出版,读者前后参看更为方便,比如《创造与堕落》中谈上帝的先在(*SF* 13)、人在上帝面前的沉默(*SF* 14)等。若不加深思,我们会以为朋霍费尔的主张"整本《圣经》中见证的上帝,是同一位上帝"——乃同马西安之流的观点针锋相对,却不知这同一上帝,只有基督这位"父怀里的独生子将他表明出来"(约 1:18)。朋霍费尔说得很分明:"创世的、绝对开端的上帝是复活的上帝。世界从开始之时起便是以基督死而复活为标志的。正是由于我们知道复活,因而我们也知道上帝在开始之时的创世,知道上帝从无进行的创造。"(*SF* 17)在诠释伊甸园中生命树时,朋霍费尔显然是将生命树同十字架以及基督的救恩联系起来思考的(参见 *SF* 60、115、120 等处)。从基督论角度来看创造,并不是朋霍费尔的新见解,以《约翰福音》作者为代表的《新约》作者,早就多方阐明过这个道理。在这个问题上,朋霍费尔反映在《创世与堕落》中的难得之处,在于他理论(神学思想)和信仰实践(解释《圣经》)的高度统一和一以贯之。

除了在基督论上的重要性,朋霍费尔这部《创造与堕落》,在二十世纪《圣经》解释学的历史上,也有独特价值。今天的读者,尤其是教会外

---

① A.V. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*《马西安》, Berlin, 1921 年,页 39-40。

② 哈纳克对朋霍费尔的影响,可以参看 R. Staats, Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers《哈纳克对朋霍费尔一生的影响》,载 *ThZ*, Basel, 1981, 页 94 以下。

的朋友，初读此书，可能会觉得朋霍费尔的解释《圣经》的方式，很有点奇怪，甚至忍不住暗自责问作者："你这样解释《旧约圣经》，究竟有多少依据呢？"这个问题不那么简单，既没有皆大欢喜的标准答案，也不是笔者在这篇导言中所能给予满意答复的。不过，我们不妨就此作些考察。这里询问的依据，大致可以分历史的和神学的两种。神学的依据，自然会牵涉到信仰问题，而似乎一涉及信仰，理性地探讨依据的人，往往会觉得无话可说，君不闻"信则有，不信则无！"么？其实不尽然。我们只需想一下神学家之间的争辩，他们都有信仰，但不都在"无理取闹"。说到历史的依据，先入为主的，很可能是文献的具体考证类问题，好像胡适作《列子》或《水经注》考证，完全与信仰无关（其实，大胆假设背后，同样有种"信仰"存在），于是就追问，《创世记》的作者是谁，写这些篇章的人会像朋霍费尔那样理解篇章的内容吗？这样理解的历史依据，自有其道理，假如《圣经》只是一般的历史文献，完全可以用客观的方法去训诂考释。但这种理解此地却行不通，对朋霍费尔来说，首先，《圣经》是历史文献（他在柏林大学受过比较严格的历史考证方法训练），但不只是历史文献；其次，他不是普通的学者，而是神学家。所以，对他来说，历史和神学的理据，很可能是殊途而同归，因为信仰的团契联结了两者。

在西方历史上，阐释学可谓源远流长。在这一传统中，《圣经》的诠释或称解经学，起了重要作用。比如，关于文本的多重阐释可能性，亚历山大城的革利免（Clement of Alexandria）在其《杂纂》（*Stromata*）里早已指出，开后世四重释经法之先河。中世纪有首拉丁文小诗归纳得很简要。此诗相传是黎拉的尼古拉斯（Nikolaus von Lyra，1270－1349）所撰，较常见的传本如下："Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia."[①]其中列举的，是字面义、比喻义、训诫义、奥秘义（the anagogical sense）等四重阐释。但丁曾这样举

---

① Robert M. Grant 训释的英译作：

The letter shows us what God and our fathers did;

The allegory shows us where our faith is hid;

The moral meaning gives us rules of daily life;

The anagogy shows us where we end our strife.

引自 Werner G. Jeanrond. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*《神学诠释学之由来与成效》，London，1991，页27。相应的汉译可作："字面陈明上帝、列祖成行，比喻揭示何处信心隐身；训诫规范吾众日常行为，奥秘预表世人将来所归。"

例总结这四重阐释：

> 为了把这种处理讲解得更加清楚，我们来看下列几句：*In exitu Israel de Egypto, domus Jacob de populo barbaro, facta est Judea sanctificatio eius, Israel potestas eius.*[①]如果我们只考虑字面义，那么这里所指，是以色列的子孙在摩西时代离开了埃及。如果我们考虑比喻义，这里指的是，靠着基督，我们人类得救赎。如果我们考虑训诫义，那么这里指的是，灵魂从罪的折磨和痛苦中转入一种恩典状态。最后，如果我们考虑奥秘义，那么这里所指，就是被上述败坏束缚着的灵命得释，进入了永恒荣耀的自由。（《书信》，第十三封）[②]

今天我们会问，中世纪的读者真那么自由自在地解释《圣经》吗？当然没有，那时不要说一般人没有《圣经》，就是有《圣经》，能读拉丁文，若不是博士、硕士，教会也不允许你当众解释《圣经》，碰到疑难，如艾柯下文所说，得有解经传统（the exegetic tradition，指教父和当代神学家的通行诠解）提供钥匙。所以，理论上，一段经文可以有四重意思，但不是每段经文都非得解出四重意思来不可，更不是说，每个人都能作四重意思的诠释。

朋霍费尔对《创世记》头三章的解释，事实上仍是遵循基督教解经传统的，而这一传统，可追溯到《新约圣经》的作者甚至耶稣自己。只考虑字面意思，一般不容易产生歧义；成问题的，常是专注于其他几重含

---

① 《圣经》经句，出自拉丁文译本。相应的中文译文："以色列出了埃及，雅各家离开说异言之民。那时犹大为主的圣所，以色列为他所治理的国度。"（诗 114:1－2）

② Umberto Eco, The Poetics of the Open Work《开放性作品的诗学》，载 *The Open Work*, Anna Cancogni 译，Hutchinson Radius, UK, 1989，页 6。艾柯指出，即使世人怀疑得不错，这封书信算是托名之作，也无多大妨碍，因为但丁的这种思想，不止在一处表达过。艾柯在 Overinterpreting Texts (Umberto Eco, et al., *Interpretation and Overinterpretation*, Stefan Collini 编，Cambridge UP, 1992）页 53 所讲的大意相同，但该书汉译者不知原文 the fourfold sense of Scripture 究竟何所指，却添加译注说："scripture 一词通常有下列四重意义：手稿；基督教《圣经》（常大写词头）；基督教《圣经》中的文句；基督教之外其他宗教的经文。故有'意义四重性'一说。"（艾柯等著《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京：三联书店，1997，页 63）看来译者对艾柯的基本著作都未曾翻阅，结果既误解了作者，又误导了读者。

义的探究，[1] 特别是解经学上所谓的寓意解经和灵意解经，就很难得出比较一致的诠释结论。朋霍费尔这里继承的，看来主要还是传统所说的预表解经(typological)方法，而这种方法，其实是基督教传统对《旧约》寓意解经的一种特殊称呼。例如，在这部《创造与堕落》中，朋霍费尔不仅把亚当同基督对比，而且将夏娃和玛利亚并论，前者作为"这堕落的、聪慧的人之母，是第一个开始"；而后者代表了清白无辜的上帝之母，是第二个开始。(*SF* 112)除了继承这些传统的解经方法，朋霍费尔对《创世记》前三章的神学诠释，还有个重要特点，就是运用了后人归纳为实存诠释学(Existentiale Hermeneutik)[2] 的原理。

历史是信众的历史，神学是信众的神学，《圣经》同信众的历史密不可分，对《圣经》的解释，也依赖信众的信仰经验。朋霍费尔明确宣称：《圣经》是教会的经典，(*SF* 7)而神学解经方法乃以此为前提。这种观点，换个角度来看，对希伯来文《圣经》即通常所称的《旧约》，就有点不管它原来属于哪个信仰群体，既让为己有就可说从来都属于我。这样的说法，对犹太教来说，显然比说整本《圣经》都是基督之书更加难以让人接受。提到基督，犹太人理解为基督教的弥赛亚，这是具有某种共同性的称号；此外，称为基督的耶稣，本身就是犹太人，从小就属于犹太民族的信仰群体，所以也有某种亲切感。至于说到教会，犹太人首先想到的恐怕是历史上对他们的迫害，他们因而对教会怀有的恐惧多过钦佩，与其想亲近不如说想远离。朋霍费尔是否没意识到这一点呢？我看未必。[3]

---

① 字面的训释自然也会见仁见智，但相对而言比较容易捉摸。其他的三重意思，更像我们所谓言外之意，在西方有时也统称"第二义"(second meanings)，难有定诂(参见 C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*《诗篇解readme》，章 X – XII, Glasgow, Collins, 1985, 页 84 – 115)。

② 参见：Heinrich Ott, Existenziale Interpretation und anonyme Christlichkeit《实存诠释与匿名基督信仰》，载 *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum achtzigsten Geburtstag*. Hg. von E. Dinkler, Tübingen, 1964, 页 367 – 379; Günter Stachel (Hg.), *Existentiale Hermeneutik*《实存诠释学》, Benziger, 1969。

③ 他在本书"引言"里的下面一段话，在我看来，很显然是暗中针对犹太人的："这些既往世界的儿女们想将教会，将新据为己有。他们想占有新，却只知道旧。他们由此否论主基督。……"(*SF* 6)他在基督论讲稿中，提到犹太人的地方不多，除了论伊比奥尼派异端的段落(*CV* 79 及以下)，还有引述圣经的章节(如 *CV* 118)。今天不妨理直气壮宣称的犹太人耶稣对当时的朋霍费尔以及其他的神学家来说，即使并非不可思议，也是只可意会不可言传的，或者觉得大庭广众如此谈论，有失体面(Unsalonfähigkeit)。几年后，朋霍费尔开始写作《伦理

朋霍费尔这种对待《旧约圣经》的态度，同他后来抵抗纳粹、帮助犹太人的行动之间，究竟有什么联系？这个问题今天很引人注意。在我看来，没有必要夸大这种思想的内在联系。就像在基督论讲座中一样，朋霍费尔远没有明确挑战当时在德国开始蔓延的反犹思潮，因为一来他远没意识到问题的严重性，二来在犹太人问题上，当时他自己还没理清思绪。这点或许能够提醒我们在阅读朋霍费尔作品的时候，要注意其中的历史局限性的东西。我们不必因为他后来的作为就讳言他早先的言论，就像鲁迅所说，有缺点的英雄毕竟是英雄，而再完美的苍蝇也不过是苍蝇。若我们认识到朋霍费尔早先对犹太人的态度，对他后来的壮举，就更会肃然起敬而不是相反。可是，这点在西方研究朋霍费尔的学者圈子中，却不幸成为莫名其妙的盲点。

五　朋霍费尔对汉语神学界的意义

朋霍费尔的著作和思想，对汉语神学界的意义恐怕会相当复杂。他的基督论思想，或许尤其会如此。[①]早期翻译出版他的著作，着眼点主要在勉励信徒，促进团契，加强灵命，用祷告和生活为作主的门徒付上代价等方面。十多年前我开始读他的书，感兴趣的也主要在这些方面。今天回顾起来，我们会发现，事情远不那么简单。首先是对早期的朋霍费尔，以往重视不够，他在系统神学、哲学和社会学方面下的工夫，往往被忽略了。像前面提到的邓绍光博士的文章，实际上反映出汉语神学界正在反思过去对朋霍费尔的接纳，矫正以往的偏差、找出至今在介绍朋霍费尔时存在的欠缺，弥补不足。

学》时，取材于《创造与堕落》之处颇多，稍加比较，就能看出作者后来在对待犹太人问题上的鲜明立场。这里不妨举一个例子。朋霍费尔谈"遗产与衰败"（Erbe und Verfall）那一节，是极有针对性的论述，批驳纳粹神化本民族历史的理据，揭露其险恶居心。他说，德意志民族的历史同耶稣基督息息相关，而耶稣基督把我们同以色列民联结起来；若将犹太人从西方驱逐出去，就必将导致驱逐基督的后果，"因为耶稣基督是犹太人。"（D. Bonhoeffer, *Ethik*《伦理学》, München, Chr. Kaiser, [12]1988，页95。）

① 对欧美人士来说，朋霍费尔基督论的意义也不那么简单易解，参见 E. Bethge, Christologie und religionloses Christentum bei Dietrich Bonhoeffer《朋霍费尔的无宗教的基督教与基督论》，载 *Ohnmacht und Mündigkeit*, München, 1969，页56－80。

其次，我们过去对朋霍费尔生活处境了解得也很不够，结果除了知道这个神学家是被纳粹监禁并最终杀害，我们不太知道他为德国认信教会的操劳以及认信教会在第三帝国的实际处境。我们能否想像，我们敬佩的这位德国神学家，恰恰是对当时德国的主流教会或教会中的主流——如果不是笼统地说陷入德意志基督徒阵营，而是没有入认信教会的行列者——保持着距离的。就是认信教会本身，其领导成员的所作所为，也不尽是可歌可泣者。“事非经过不知难”，我们对朋霍费尔著作的理解，很容易流于表面，对我们自己的教会生活也就没有多大实际帮助。

第三方面的欠缺，是对朋霍费尔所处的历史政治环境的透彻把握，结果也就影响我们对朋霍费尔思想发展的恰切了解。以我个人为例，原来也觉得奇怪，认为像朋霍费尔这么有远见、为人高尚的人，怎么会那么晚才“被动”地成为烈士？他应该早就为基督殉难或者逃离纳粹暗无天日的统治才对呀！后来我读到他早年的文字、特别是他第一次去美国在纽约协和神学院学习时留下的一些文字（如发言稿），以及他在加入意在推翻希特勒统治的密谋活动之后与国外朋友的通信，我才比较真切地懂得他所说的：“我爱这个民族。”反过来，我似乎也深切地看到了第三帝国时代德意志民族的悲剧所在。这里举个简单的例子。我们通称的朋霍费尔狱中书简，其中有他同家人和朋友的秘密通信（当然算违法的），也有相当数量通过正常渠道由狱方传递的通信。[1] 这从一个侧面说明，我们对事情得仔细考察，不能以简单的憎恶来代替理性的分析。纳粹政权好比是一辆被神志不清的人开到最快档向前狂奔的汽车，出车祸是肯定的，但整辆汽车运行情况还基本良好，不能说这辆后来撞毁的车本来就是一辆破车。我们得记住，比起第三帝国，此前和此后，世界上多少地方有名无名的监狱，连这种正常的通信渠道也根本就没有啊。

实际上纳粹的监狱仍然是很残酷的，我们观察朋霍费尔所受的精神压力（一度准备自杀），便可见一斑。所以，我觉得在朋霍费尔研究

---

① 朋霍费尔等人最后被处死，也是经过法庭裁决的，详情可见 Christoph U. Schminck-Gustavus 编著 *Der, "Prozeß" gegen Dietrich Bonhoeffer und die Freilassung seiner Mörder*《朋霍费尔诉讼案及谋害者被释放》，Bonn，1995。由此可见，当时司法机关虽然不能完全独立行使其权力，判决仍得经过一定的法定程序。这大概是“高贵”的雅利安种才享有的权利，被大量屠杀的犹太人，就远没有这么“幸运”！

中,还有一点待弥补,即对朋霍费尔的心理作些研究。这方面的研究,在国际范围内似乎都极其罕见。有人早就归纳说,朋霍费尔研究大概可分三类:专业研究(宗教、神学)、生平回忆(传记等)、即兴文章(纪念文字、查经讲章等)。我觉得缺乏的,是探讨朋霍费尔最后几年心理变化与神学思考之间的关系。Bethge 应该是最有资格做这项研究的人选,可是无论是他写的传记还是其他研究,在这方面似乎未曾着力。有不少学者已经注意到,朋霍费尔因为哥哥和另一位姐夫的被捕而放弃越狱计划之后,性情上是有较大改变的。在狱中,人的精神压力会异常加大。朋霍费尔思想变化的轨迹,在监狱书信中,也相当明显。可是我们关注的,往往是他坚强、乐观、视死如归的一面,对他的软弱、恐惧、痛苦、罪孽感甚至绝望等负面的东西,没给予足够的重视。这些,我倒希望,汉语神学界有人能出些成果。与西方同行相比,心理分析方面我们也未必占优势,可是我们研读朋霍费尔时的思想负担,或许要轻省得多,少些条条框框,就能多产生些真知灼见。

六　从基督论讲稿的译文看西方著述的汉译

本译本所据原文底本以及其他相关的版本问题,前已谈过。这里要谈的,是朋霍费尔基督论讲稿译校过程中遇见的若干技术性问题,这些问题如何处理,关系到译本质量。当然,译本的质量好坏,最终须经过读者的检验;所谈只是我作为校译者体会到的一点甘苦。译本的质量,也是相对而言的。这里可将我读到的中文译稿同两种英译[①] 略作比较。翻译质量,一般可从三方面去衡量:原文理解、内容把握和译文表达——虽说头两方面很难截然分开,但一是侧重语言,另一则侧重专业内容。先说译文表达;在不同语言的译本之间作平行比较实在很困难,中文、英文译本,我们只好都算通顺,得分相同,虽然在两个英译本之间,倒是常可看出轩轾长短来。中文译者在表达上较拘谨,时为原文的句法结构所累,致使译文很难传达出原文生动鲜明的意象,这在我看来,是种损失,因为作者也是"文艺细胞"很充分的神学家,思想有其严

---

① *Christology*, John Bowden 译, London, Collins, 1966, 简称柏敦译本; *Christ the Center – A new translation*, Edwin H. Robertson 译, San Francisco, Harper & Row, 1978, 简称罗勃森译本。

谨一面,语言却不失弹性,表达方法常显出活泼和跳跃的一面。考虑到原文风格,及遵守奈达(Eugene Nida)所倡"意义相符、效果相等"的翻译原则,我对译文有节制地作了些调整和润色,若个别表达改变原文的意象,一般加注说明。

在德文理解方面,中文译者的德文水平,明显高过两位英译者:在不少英文本误译的地方,中译者的理解是正确的。这种语言方面的专业训练,平常未必引人注意,关键时候就显示了实力。这两位英译者,编选翻译过不少朋霍费尔的著作,论德文水平,应该算过得去,至少罗博森(Edwin H. Robertson)有这种自信。①可是我们对这两位的英译,都不能盲目信赖。这里举个简单例子。德文单行本第七十八页中有:"Der Doketismus war im protestantischen Lager in Reinkultur eingezogen."柏敦译作"Docetism had entered the Protestant camp in pure culture."(Bowden,页 85),而罗勃森除了将 Protestant 改成首字母小写,同柏敦译本可谓一字不差(Robertson,页 81)。这里"pure culture"究竟是什么意思呢?德文"Reinkultur"在中文里面,是指生物学中的"(微生物)纯培养法"②,英文中也作"pure culture"。但"Reinkultur"同前面的介词"in"连用,构成习语,指"十足地、地地道道"的意思,且常带贬义(德文所谓:"in einer Ausprägung, einem Ausmaß, das nicht mehr übertroffen werden kann"),例句有"das ist Kitsch, Koservatismus in Reinkultur③";仿此,前句中的 in Reinkultur 在英文中,也当译成"unmitigatedly/thoroughly/out and out/in an unadulterated manner/pure and sheer"之类,意思才能贯通。英文中即便也有"in pure

① 他有不少论文及专著,如前面所提 *The Shame and the Sacrifice: Dietrich Bonhoeffer's Life and Preaching*。(参注 28)

② 参见上海译文出版社《德汉词典》(1987 年版)该词条。其实,Reinkultur 还有一个常用义项,是指农业中的 Monokulture,也即"单一种植"(参见 Duden 杜登出版社 Deutsches Universalwörterbuch, 1989 年版该词条);我也见过德国教授将后者当作"单一文化"使用的例子。根据杜登六卷本的《德语大词典》(Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Hrsg. von Günther Drosdowski et al., Mannheim: Bibliographisches Institut AG, 1980),该词在林业中还可指"纯林"(Reinbestand)。

③ 见《德语大词典》该词条。参见 *Collins German-English/English-German Dictionary*《柯林斯德-英/英-德词典》,第二版,Glasgow, 1991 和 *Langenscheidts Handwörterbuch Englisch*《Langenscheidt 英语词典》(von H. Messinger und W. Rüdenberg, Berlin, 1981)中类似的释义和例句。

culture"的比喻性用法，至少今天已极罕见。不假思索地套用，很难说不是译者在望文生义。这倒还不是西欧语言比较中常说的"假友"(Faux amis/false friends/falsche Freunde)之例，而主要是译者当疑处不疑。

如果说此例只说明人皆难免的望文生义，那么下面的例子，足证英译者的译风不够严谨。罗译中有："But what happens if the counter-logos makes its claim in a totally different form? If it is not only an idea, but 'World' which challenges the dominion of the logos? If this 'Word' appears somewhere and somehow in history as 'Person'?"(Robertson，页30)柏敦相应的译文是："But what if the Anti-logos raises his claim in a completely new form? If he is no longer an idea, but a Word, which challenges the supremacy of the Logos? If he appears at some time and in some place in history as a person?"(Bowden，页30)柏译出版在前，罗译问世在后，后者是因为想在某种程度上纠正前面译本的错误或不妥之处，但我看来结果仍很令人失望。首先，罗勃森译本将德文"nicht mehr"(德文单行本页13)误译为"not only"，而不是柏敦正确翻译的"no longer"或"no more"，这就已经是马失前蹄了。接着，罗勃森又将原文中本该译作"sometime and somewhere"(或者像柏敦译成 at some time and in some place)的短语"irgendwann und irgendwo"，自作聪明地转换成"somewhere and somehow"，曲解了原意。这种问题，若不对照原文，不容易看出来，其危害性，更甚于"纯培养法"的前例。

当然，这不是说英译本一无可取。明眼读者从上例也能发现，罗译在神学内容的把握上比柏译有长进。比如，德文的"der Gegenlogos"，罗译作"the counterlogos"，对现代的英语读者来说，应比"the Anti-Logos"更可取，当然，至今该译名是否应该大写，那是另外且两可的问题。在中文里，我们固然也可套用和合本《圣经》中"敌基督"的译法，译成"敌逻各斯"。但那样会带来两个不好的后果，一是不够通俗(比如教会外面常将 Anti-christ 译作"反基督"，而不是"敌基督"[①])，二是语气

---

① 《德汉词典》(上海译文社 1987 年版)该词条两个义项，当对调(参见黄伯樵主编《德华标准大字典》[上海：中国科学图书仪器公司，1953 年 9 月第三版]"Antichrist"条的释义)。这本《德汉词典》，可能是大陆所出德汉双语词典中质量最好的一本，但在宗教词汇方面，仍有不少问题，这里无法逐一讨论。

过强，在神学思想上有可能产生消极影响。所以，我权衡再三，还是采用了“对立逻各斯”的译法。罗勃森所译的“Word”和“Person”，也比柏敦译本中带不定冠词的处理，要略胜一筹。[1]

在神学内容的把握和理解方面，中译者常不及英译者。这也不奇怪，不仅是因为专业不同，更因为在中国大陆几十年来，神学可说基本上没有学术地位，学界中既精通德文又擅长神学的人才极为缺乏。中译本出版者委托我作审校的工作，自然是希望中译本能够略微超胜吧。我自己在校译中所做的，除了前面所提在中文表达方面的繁饰文辞，主要在神学内容的正确理解及其恰切表达上进行推敲与把关。我在这方面花费的心力，难以言宣。读者可以从关于某些译名的脚注中窥见一斑。这里只需从大处着眼，来谈三类情况。

首先是采用哪种译名的问题。在欧美，至少在我所知的英语和德语世界，一般来说没有这问题；在中文世界，问题却相当复杂：不仅有基督新教（更正教）与公教（天主教）间的壁垒森严，以及新教各派间神学立场上的泾渭分明，更有宗教界与普通学术界间的隔膜。朋霍费尔是德国信义会的牧师，在中文世界翻译其作品，大概不用特别屈就天主教的某些特定译名，一般也大可不必为新教中诸宗派的传统用语煞费苦心，只要译名不是过于偏离信义宗的传统。困难在于，中文译本既要面对教会里的读者，更要面向社会上广大的非基督徒读者，教会与学术界的各成体系的译名，就不能势不两立地抹杀任何一方。虽说两者各成体系，却非封闭的系统，而是处在彼此开放接纳、互相理解消化的过程中，所以从整体上说，也并不存在所谓纯粹、抽象的学术界或教会的译名体系。对具体的译者而言，用自己较为熟悉的译名，自然比较方便。中文译者，显然对学术界的用语较熟悉，但我也注意到他常尽量套用教会的习惯用法，虽然有时这些习惯用法并不能准确地传达原文的底蕴。

---

① 这是依据英译本根据的德文本而说，因为在这具体问题上，*GS* 和 *DBW* 间，措辞相当不同，相应的理解和翻译自然相异。单行本及 *GS* 这里都作 Wort 和 Person，无冠词，*DBW* 这儿句却作：“Was aber geschieht, wenn der gegenlogos auf einmal in ganz neuer Cestalt seinen Anspruch anmeldet, daß er nicht mehr eine Idee, ein Wort ist, das sich gegen die Herrschaft des Logos wendet, sondern da? der Gegenlogos auftritt-irgendwo und irgendwann in der Geschichte als Mensch und sich als Mensch als das Gericht über den menschlichen Logos ausgibt und sage……”（*DBW*，XII，页282）新版的文本中，值得注意的至少有两点：第一是 Wort 前带不定冠词，而且是作为 eine Idee 的同位语，sondern 引起的转折还遥遥在后；第二，这个版本明确用 Mensch 而不是 Person，也很值得玩味。这也是两种版本出入太大的另一例证。

每当我觉得教会的习惯用法反显得勉强，就宁肯采用学术界较为准确的术语或另找某些不常见的用法甚至杜撰。比如这本译文中，"道成肉身"一语几乎看不见，这并非意味着朋霍费尔不接受 Incarnation 的教义，而是因他偏爱 die Menschwerdung（当然他也用过 die Fleischwerdung，参见单行本页 25）等用语，我们就得从忠实于他的思想结构出发而选择"（上帝）成为人"或"降生为人"的译法，即使用中文里显得累赘的"已然成为人者"来译他强调的 der Menschgewordene，也无须害怕硬语盘空的指责；若让我来把这部讲稿重新英译的话，我会设法寻找新的表达，至少要对读者作个说明，断然不会无条件地将 der Menschgewordene 译成 the Incarnate、the Incarnate One 或者 the Man，因为原文并不如此轻省。

其次，对朋霍费尔一些特殊的用语，设法找出一些相对固定的译法，以示区别。这时一般常用的译名，就得慎重选用。比如 der gegenwärtige Christus 和 der geschichtliche Christus，若译成"当今的基督"和"历史的基督"，理论上不能算错（正如两种英译都译成"the Present Christ"和"the Historical Christ"）；但仔细体会作者的论述，就会发现这些貌似顺理成章的译法，其实很皮相，因为前者并不限于时间之维，后者同神学史上"历史的耶稣"之探索也不属同一"历史"范畴。因此，我将前者的译名改为"今在的基督"，希望能从朋霍费尔注重的存在论和实存主义哲学的角度，将这一术语扩展，以体现原应包括的空间之维的内涵（参见单行本页 27）；后者则用"昔在的基督"一语对译，这不仅是同教会中"昔在、今在、（以后）永在"的习语呼应，更希望细致表达出朋霍费尔独特的历史观。他不以为然的 der historische Jesus（参见德文单行本页 63 引语以及其他一些段落），我们一般译作"历史上的耶稣"，der geschichtliche Christus 译作"昔在的基督"，der Historie 和 die Geschichte 则分别译作"客观历史"（与教义学或信仰并举时译作"史学"）和"历史"（有时作昔在史实）。[①] 不过，用语的扩展，总有其界限，正如维特根斯坦所说，宗教研讨是人要将语言推到极致，却不能超出语

---

① 这在德文中是特别值得注意的，也就是 Historie 与 Geschichte 及其派生词的区别。英语中有时用 history 与 salvation history 来作区分，其实并不完全对应；力倡拯救史的库尔曼（Oscar Cullmann）在其 *Christ et le temps*《基督与时间》，*Neuchâtel*，*1957*）的导言部分，第一节就是谈 *Historie biblique et histoire* 问题的，但圣经史的观念，与朋霍费尔对 *Geschichte* 的理解，仍然有不同

言的天地;朋霍费尔一方面想避开陈词滥调的窠臼,却又无法处处自铸新辞"强说愁",不能不受语言使用中约定俗成规律的制约。

最后还有一类情况,是朋霍费尔借用他人或流行的词语来表达自己的基督论思想。这时需要译者去体认作者对历史遗产的继承和选择。这方面最典型的,自然是引用《圣经》的例子。除了正文中夹注的《圣经》章节是原书所有,脚注中标明的《圣经》章节,都是我在校译中酌情添加的,不求全备,只是在我认为关键的地方略作提示而已。其他一些隐含的称引,我也在较有把握的前提下作些钩玄索隐的标注。这方面较复杂的,是作者为"浇自己块垒"而不管所夺的"他人酒杯"质地、形状、大小、重量等因素。比如,他所引的路德一段关键性引语(参见单行本页33),以阐发基督"为我"(pro me)要义,他就对德文中的 für mich 和 mir/dir 一视同仁,甚至不惮采用 Da-Sein/Dasein 的形式来表达自己的意思。在这种情况下,任你对神学或哲学多么熟悉,没有潜心询考、细心甄别,终是无济于事,不能使自己免于误解,必然会对读者进行误导。译事、译事,可不慎乎?

从上面所谈,读者当能悟出英译本在神学内容理解方面,也存在一些问题。这比语言把握方面出现误解,更让人觉得意难平。特别是罗勃森的译本,比如他将原文 Gemeinde 大体上都译作 church,朋霍费尔所说的 Christus als Gemeinde 因而就成了 Christ as Church,实在是很不慎重的译法,歪曲了朋霍费尔的意思。Gemeinde 固然不能都译成 congregation,但 church 在这里所占的正当性百分比,丝毫不见得比 congregation 高,倒是 community 或 fellowship 常常更加相称,虽然德文中另有相应的 Gemeinschaft。罗勃森虽是英语世界研究朋霍费尔的专家,但他对朋霍费尔从《圣徒团契》[①] 到去世前在狱中留下的文字[②] 所反映的思想脉络,仍然缺乏完整的把握。国人常语,不贤识小,此之谓乎? 当然,更多情况下,这种神学方面的理解,相当微妙,一般不容易从译文甚至原文直接辨别出来。这里不妨举个例子。在谈到自由主义神学时,朋霍费尔说应从幻影论的基督论来观照,接着有句话说:"Im

---

① Dietrich Bonhoeffer: *Sanctorum Communio – Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*《圣徒团契——教会教义学的教义学研究》(1930),J. von Soosten 编注,慕尼黑,1986(*DBW* 1)。

② 中译本从英译,习称《狱中书简》,德文本则称 *Widerstand und Ergebung*《抵抗与顺从》,同前,*1951* 初版,*1970* 增订版。

Grunde wird damit die Menschheit Jesu Christi nicht ernst genommen, obwohl gerade von dieser Theologie so viel vom Menschen gesprochen wird."(德文单行本页 77)两种英译本分别译作:"Basically it does not take the humanity of Jesus Christ seriously, even though it is in this theology that so much is said about man."(Robertson,页 80 - 81)和"As a result, the manhood of Jesus Christ is in the last resort not taken seriously, although it is this very theology which speaks so often of the man."(Bowden,页 83 - 84)英译本两相对照,就能看出罗勃森的这句译文,总体上不如柏敦译文来得准确、充分,但是再将英译同原文比较,那么无论是 so much is said about man,还是 speaks so often of the man,都不能透彻表达出作者藉着上下文在这里想要传达的信息,尽管这两种译法,就原文 so viel vom Menschen gesprochen wird 而言,都有所本,不能遽然断为误译。翻译,也是一种阐释。就我的理解来说,作者这里对自由主义神学的批评——用教会中比较通行的话说——是:过于体贴人的意思;套用作者自己的神学表述,则是:"只有从上帝出发,人才能知道,他是谁。"(单行本页 14)

译事甘苦,常不足为他人道。比如说,这份基督论讲稿中,使用了不少希腊文和拉丁文的词句,因为这两种欧洲古典语文,是至今德语区人文学科的大学生必须掌握的,在讲座中漏两句,就仿佛在中国大学的文史哲课堂上来两句英文甚至理科教授来两句子曰诗云那么平常。对于那些在英语世界读过神学的人来说,这些古典语文的词句,大都可算是常用的外来语,好像我们子曰诗云地掉书袋,不仅理解不应成问题,甚至可在译文中直接照搬,无须译成现代语言。在这方面,柏敦译本遇见路德和梅兰希腊的拉丁语引文,几乎都是取巧照搬,不加翻译;罗勃森则老实得多,一般在原文后都夹注英语,虽说在个别的地方也有误译。可是在中文译本,我们一概无法取巧,哪怕这里很常见的词语 pro me/pro nobis, Sarx, ousia 等,都得一一翻译出来,不能照搬了事。这种辛苦,远非欧洲语言各译本的译者所能想见的。[①] 但是,从另外一个

① 在当今欧洲的普及性读物中,这些古典语文的词句,也得译成现代语文。单说这本德文单行本,到了一九六五年三月开始印第三版时,就在书尾目录后面添上了三页注释,都是书中出现的希腊文和拉丁文的德译。这种便利,中译本的译者就未能享受。*DBW* 的出版宗旨,在于雅俗共赏,即不仅满足研究者的需要,也面向一般读者,所以其中的古典语文词句,均注德译。

角度来看，现代中文同样可以不断吸收新的表达法，无论是希腊文、拉丁文，还是英、德、法、西、斯(斯拉夫)以及意、日、阿拉伯语。我们还有几千年来积累的书面语汇，大都可以直接使用，这是西方现代语文所不及的。有个简单例子，可在一定程度上说明问题。我们知道有一些生长在中国且母语是汉语的中国人，学习西方语言后，可以用这些外文写出在这些语言中畅销的作品或美文，可是，我们再仔细想一下，是否也读过西方"汉学家"用中文写的同类畅销书或美文呢？至少，我连一本都还没想出来！这个天荒，看来不容易破。

总而言之，原文的版本无须论列，仅就上列三项"指数"的比较而言，应该可以说，中外译者均一胜一负一平，最后双方成绩应当是不分上下。我的工作，是要帮助中文译者至少把负扳到平、并尽可能将平拉到胜。我认定，现在这个中译本的总体质量，是远在英译本之上的，虽然英译本远非中译本的赶超目标。这个译本的质量，究竟是否像我所说，确实后来居上，而非夸口，还有待于各位读者的品评。这里要声明：这个中译本里面若有误释和不妥之处，责任在我，或因疏忽，或限于学养，系我误会、错改所致，与译者无关，我既受命校译，有咎当然无从辞，也不敢辞。

最后，作为此书译稿的最初读者之一，我愿藉此机会向译者表示由衷的敬意。拜读至今尚未谋面的两位学者的译稿，我自觉在语言学习方面也颇有收获，而且远不是正规的德语课堂上能够学得到的。特别是对基督论讲稿的译者王彤先生，除了心存感激，我还颇感愧怍：他的译稿四年前就完成了，拖到如今才出版，主要的责任，不能不说应当由我负。我一九九六年秋天回欧洲时，稿子有大半年时间没有再看。后来，编者来信说，此书单行会显得单薄，在读者看来会有敷衍的味道，建议另外补译朋霍费尔其他有关基督论的文字，合在一起出版。一九九八年我重新把译稿校了一遍，定稿后即寄出版者，同时开始写"校者后记"(今删存本导言第六节)。去年上半年，收到《创造与堕落》的译稿，编者同时来信，称一事不烦二主，要我为这两部作品撰写一篇导言，我谈了自己的一些设想后，因为回国等事，交稿日期只得再次展延。今年，在基督纪元的第三千年开始的时候，同时出版朋霍费尔的这本《第一亚当与第二亚当》，倒有点来得早不如来得巧的味道，我自己则深感庆幸。对译者，我总算了了桩心事、还了一笔债；当然也希望慢工出细活，使译者、读者都能满意。对读者，我或许还可以借此机会，代表编者

和译者,欢迎大家提出批评和建议,以利今后的翻译出版工作更上一层楼。这里先谢过大家。

公元二千年六月四日初稿完成于
南京慈悲社西厢房;
七月二十五日定稿于
香港道风山丛林开元居士庐

谁是今在与昔在的耶稣基督？

——基督的历史与奥秘

德文单行本前言

本书据朋霍费尔一个基督论讲座的记录稿整理而成，字句上容有出入。朋霍费尔的手稿已失传，贝特格（Eberhard Bethge）从好几份学生笔记中整理复原出一份讲稿，收入由他编辑的《朋霍费尔文集》第三卷（München, Chr. Kaiser, 1961）[①]。一九三三年夏季学期在柏林听朋霍费尔这一讲座的人，差不多三十年之后，仍能回忆起当时的讲课内容，因为朋霍费尔所讲的，是基督教神学的核心，他的讲论字斟句酌且令人信服，既发人深省，同时又对恰切的答案有所提示。

因着这个教义学讲座，当时听众中为数不少的人从此选择了神学，也许还进而决志成为基督徒。恰恰在那些日子里，出现了令人激动的问题，即在"民族剧变"之后，现在神学和教会中定然会有什么发生？巴特对此作出了挑战性的答复："钻研神学，且以此为念，任凭风浪起。就像玛利亚－拉赫（Maria-Laach）[②] 的本笃会修士祈祷颂赞不息，即使在第三帝国时期，这赞美歌声也没中止或受干扰，仍是一丝不苟地继续唱下去。"（《神学的存在》第一章，页1）而朋霍费尔的这一讲座，正为巴特[③] 的回答，提供了一个确凿的例证。朋霍费尔在讲座中潜心研究神学的中心问题时，也并未对纷乱的世事无动于衷，却是作一种预备；这种预备并不是专门讨论这些世事，而是介绍了某样生命力悠久之物，这是未来所有时代的世人都需要的。教室内的讲课、同教室外的局势，从未毫不相干，只是这种联系，尽在不言中。"今天对我们来说，谁是耶稣

① 此卷事实上出版于一九六〇年。——校注（以下脚注，若无特别说明，皆为中译本的校者所加，不另外标注。）

② 玛利亚－拉赫：德国地名，此地著名的本笃会修院建于一〇九三年，今为礼仪学研究中心。

③ 巴特（1886－1868）：瑞士神学家。一九二一年任哥廷根大学改革宗神学教授；一九二五年明斯特大学教义学与新约神学教授；一九三〇年任波恩大学系统神学教授；一九三五至一九六二年任巴塞尔大学系统神学教授。代表作是《教会教义学》。巴特的成名作《〈罗马书〉释义》汉译本，已收入"历代基督教思想学术文库"的现代系列（香港汉语基督教文化研究所出版）。他是朋霍费尔心仪的神学家，对朋霍费尔的思想发展有重要影响。

基督?"还有什么比对这一问题的确切把握更为紧迫呢? 由于我们感到,我们的神学、基督教和人的存亡都与此有关,我们听众里面几乎没有哪位愿意错过哪怕一节课,当时的气氛紧张得令人窒息,这种情形,在此前和日后的学术界,我们都不曾体验过。

古代教会或宗教改革时期基督论中的微妙问题,在朋霍费尔的口中栩栩如生。教义学以及教义史中的疑难问题,在讲座中变得清晰、明了起来,甚至相当令人神往。对古代教会的基督论(特别是卡尔西登诸教父的基督论,因为基督论和三一论的教义在卡尔西登信经[Bekenntnisses von Chalcedon][1]中登峰造极)以及宗教改革运动的神学成果,学生倾听时满怀感激之情,提问时则匠心独运、充满激情,这种聆听与叩问,仿佛水乳交融。没有什么答案,可以未施批评就被接受;作业习题,都不能够一劳永逸地解答。神学探索中的疑难,以及导致这些疑难的原因,一一得以阐明。独辟蹊径的尝试,既果断又慎重。假如朋霍费尔自己有机会,对其提纲详加拟定、阐述并全面论证的话,他的《基督论》就将成为与处于顶峰的神学传统进行最深刻的现代对话之一。仅就目前这份提纲而言,它包含的丰富思想已相当惊人。一方面,它远非独白式的一意孤行,因一意孤行本身总带有某种平庸的特征(这在朋霍费尔看来,简直俗不可耐),另一方面,又远非陈年答案的新翻版,这种翻版或许因大量批评性的批注,给人以某种独立不羁的假相。人们通常试图用"本质"概念(Substanzbegriff)来探究神－人耶稣基督的秘密,朋霍费尔对此作了深思熟虑的批评,他毅然用"谁"问题(在今天与我们相遇的那位活着的上主是谁?)取代了"如何"问题(神人二性是如何在同一个身位[2]上联合的?),他还特别在方法论上将"今在的基督"问题置于"昔在的基督"问题之前,通过这一切,朋霍费尔就提出了一个独特而又重要的设想:谁若询问基督,谁就必须询问现在与我们相遇的上主,这位上主既在圣言中又作为圣言,既在圣礼中又作为圣礼,既在圣团契中又作为圣团契。舍此,询问基督无异于水中捞月。朋霍费尔使我们确信,这样推今及昔,询问历史上的基督,才能真正得到应有的

---

① 《卡尔西登信经》,又译卡尔西登(或迦西顿、迦尔西顿)信条,订于四五一年在卡尔西登(在今土耳其博斯普鲁斯海峡附近)召开的教会大公会议上。(参见单行本页86以下)

② 原文Person可用来指上帝或人,但在汉语神学界,指上帝时一般译作"位格",指人时译"人"或"人格"。在基督论上,这种一清二楚的划分,往往行不通。这里试用"身位"的译法,来涵括两可的情况。

重视，而决不是被轻忽。

在这样的讲论中，听众（听者显然也一样）一举两得：除了学习的愉悦，还有聆听诸教父的乐趣。同时，听众还觉察到，自己被领入的那种对耶稣基督的询问，并非任何现成答案可以取代。

杜祖思（Otto Dudzus）
一九六二年复活节于科隆

引 论

一 基督论问题之由来

有关基督的论说,始终沉默。"沉默吧,因为那是绝对者。"(基尔克果[Søren Kierkegaad][①] 语)这与各种神秘主义者的沉默毫无共同之处,因为神秘主义者哪怕闭口无言,其灵魂仍在窃窃私语。教会的沉默,乃是在圣言面前的沉默。只要教会传扬圣言,那么事实上,教会就得在不可言说者面前沉默下去:"我在静默中敬拜不可言说者。"(σιωπη προσκυνεισθω το αρρητον——亚历山大里亚的济利禄[Cyrill von alexandrien][②])传讲的圣言,本是无法表述的;这个不可言说者(αρρητον),正是圣言。"它必须被宣讲出来,它是战场上激越的呐喊。"(路德[③])虽然教会在世界上将之大声宣告,它仍是无法表述。谈论基督,就意味着保持沉默;对基督保持沉默,也就意味着言说。教会在适当的沉默中所做适当的言说,正是对基督的传扬。

我们在这里要做的,是对这一传扬进行研究。我们研究的对象,也只能在传扬中显现出来。谈论基督,在这里就不能不是教会在静默之中的言说。我们在敬拜着的圣礼团契[④] 之谦卑静默中,投身于基督论研究。在上帝及其圣言面前的祷告,既是沉默,又是呼唤。[⑤] 正是上帝之言——基督这个主题,才将我们聚集为团契。然而,我们不是置身于

---

① 基尔克果(1813-1855),丹麦哲学家和作家。又译"祁克果"等。

② 亚历山大里亚的济利禄(卒于444年),四一二年起任亚历山大里亚的主教。

③ 路德(1484-1546),德国宗教改革家,是朋霍费尔所属教会(信义会)宗仰的神学大师。

④ 此处"圣礼团契",原文为"Sakramentsgemeinde",英译仅作"congregation"或"community",其不确切。

⑤ 注意作者文字上习惯的呼应。此处的"祷告",德文作"Beten",照应前句中"敬拜着的"(anbetenden Sakramentsgemeinde)一语。此书中这类用法举不胜举,读原文一目了然,而译文往往很难曲尽其妙。

教堂中，而是聚集在大学教室里。我们要做的，是学术研究。

基督论，作为对基督的论说，是门独特的学科，因为其主题基督本身就是论说，就是逻各斯。基督允称对上帝圣言的言说。基督论即"道论"[①]。因此，基督论是不假依傍的科学（*die* Wissenschaft），它所要探究的，正是逻各斯本身。这一逻各斯若与我们自身的逻各斯相同，那么，基督论无非是逻各斯对自身的反思。然而这却是上帝的逻各斯；其超越性使基督论一空依傍，其外来性（sein Von-außen-her）使之成为科学研究的中心。基督论之超越性，在于它所探究的这一逻各斯，原是位格，是一个人。[②] 这个人就是超越者。

由此，就说明了以下两点：

第一，这逻各斯不是任何的理念。只要把理念当作逻各斯的最终现实，那么最终就无法理解基督论的中心特征及其卓越地位。

第二，基督论因其诉求——作为不假依傍的科学以及作为科学领域的中心——而独一无二。基督论没有证据表明其主题的超越性，它关于超越性的宣称，即那逻各斯具身位，是人，原是论说的前提，而非待证的对象。被我们当作证明对象而非思维前提的超越性，不过是自我领悟着的理性之内在性。只有在教会范围内理解自身的学科，才能首肯下列事实，即基督论是科学研究领域的中心。基督论实在是整个学术天地（universitas litterarum）未知和隐秘的中心。

一切科学问题都可归纳为两大问题："X 的原因是什么？"以及"X 的意义是什么？"第一个问题涵括自然科学的领域，第二个问题则包囊精神科学[③] 的范围；而两者互补。若要理解对象 X 与其他对象的因果

---

① Logologie，或从字面，可译"逻各斯论"。这是作者一语双关的另一绝妙例子。这三句的原文是："Die Christologie als Wort von Christus ist eine eigentümliche Wissenschaft, da ihr Gegenstand Christus selbst das Wort, der Logos, ist. Chrisologie heißt Wort vom Wort Gottes. Christologie ist Logologie."基督论一词，源于希腊文，由"基督"（Christos）加"逻各斯"（logos）构成，而逻各斯可以译成 das Wort，所以作者说基督论作为"对基督的论说"，不仅是一般意义上的"同义反复"，更是内在的实同名异。这给汉语翻译带来不少的困难。我们基本上按照下列规定处理原文：Logos 单独使用时，一般音译"逻各斯"，不译作"理性"或"道"；在神学中同具体的科目连用时，通常译作"论"，例如基督论、教会论，而不作"学"；das Wort 指基督时，无论单独使用或者同上帝连用，一般译作"圣言"（或"上帝之言"），不作"道"或"话语"。这里的例外，是 Logologie 一词，为通顺起见，姑且译作"道论"，下同。

② 前面"位格"原文无冠词，后面的"一个人"，原文是"eine Person"。Person 若与 Werk（事工）对举时，则译"为人"。

③ 原文 Geisteswissenschaften，也可译为人文－社会科学。

关系，那么，它就当容纳在自然科学的范围内。若要理解对象X对于其他已知对象的意义，那它就当容纳在精神科学的范围内。两者都涉及分门别类(die Einordnung)问题。将一个未知事物列入现存的分类若是可能的话，这未知的对象就会变为已知。对象X如何才能匹配进现存的门类秩序(die Ordnung)呢？这问题直指对象的种种可能性，指向这一事物的“如何”。对象是被其“如何”所定义、所把握和所认识的，也就是说，人的内在的逻各斯，是通过其分门别类而确定对象的“如何”。这对基督论问题来说，十分重要。可是，对这一主题的分门别类，又如何才是可能的呢？

人的终极前提，在人的区分甄别的逻各斯中，被赋予人。如果人的科学领域的这个前提遭到怀疑，那会导致什么后果呢？如果某处出现了这样的宣称，说“人的这个逻各斯已经被取消、遭谴责并已经死亡”，那又将导致什么后果呢？如果出现了一种对立逻各斯(Gegen-Logos)，拒绝分门别类，并否定前面既有的逻各斯，那更会导致什么后果呢？如果前面既有逻各斯的门类秩序，忽然被宣告为已经被打破、被击垮，取而代之的新世界已然来到，那时又会发生什么呢？人的逻各斯面临这类质问，又能如何作答呢？

首先，人的逻各斯会重复其古老问题：这种宣称如何可能？如何在其门类秩序中来把握这种宣称？人的逻各斯将继续询问“如何”问题。但是，人的逻各斯，在自身主权受到外来威胁时，竟然成就了丰功纬绩(Grandioses)。它面对这种宣称，抢先否定了自身，并且同时声称，如此否定是对自我本质的必要展开。这种逻各斯的黔驴之技穷于此，其缚鸡之力也尽于此。这，便是黑格尔在其哲学中所干的事。这种逻各斯对于对立逻各斯所施攻击作出的反应，完全不同于启蒙运动中另一逻各斯的拙劣抵抗，而是对其自我否定之威力的卓越洞见。然而，自我否定也是一种自我肯定。只要逻各斯自我约束，它就能重新得力。不过，逻各斯承认了对立逻各斯的宣称，这样一来，攻击它终极前提的企图，似乎已告失败。逻各斯在自身中消解了对立逻各斯。

可是，如果对立逻各斯以全新的面貌提出其诉求，那将会如何？如果这对立逻各斯不再是一种理念，而是挑战逻各斯霸主地位之言，更会如何呢？如果这言在历史中某时某地作为身位出现，那又将如何？如果他宣称自己是对人类逻各斯的审判，并且自认：“我就是道路、真理、生命”(约14:6)；“我就是人类逻各斯之死亡，我就是上帝逻各斯之生

命"；"人若靠其逻各斯必然灭亡，他将落入我的手掌"；"我是初，我是终"（启 21:6）[①]；如果是这种情形，那又将会如何呢？

如果出现在历史上的对立逻各斯，不再是作为理念，而是作为成身之圣言，那么，也就不再可能将这种对立逻各斯在其自身的逻各斯门类秩序中消解掉。实际上，现在的问题只有一个："你是谁？ 自己说吧！""你是谁？"是被颠覆、被罢黜的理性（Vernunft）的问题。然而，信仰的问题，亦复如是："你是谁？ 你就是上帝吗？"基督论所探究的，正是这个问题。基督就是对立逻各斯。分门别类已经不可能，因为这一逻各斯的临在（Dasein），就意味着人类逻各斯的终极。恰切的问题，只有"你是谁？"在这个问题上，奥秘就自己显明出来。他回答的，只是"谁"的问题。

询问"谁"，即是询问超越性；询问"如何"，就是询问内在性。由于此处被询问者是子，所以内在性的问题，无由把握他。能把握他的，不是"你的存在如何可能呢？"这样不虔不义的问题，因那是毒蛇的问题，而是"你是谁？"这个问题。"谁"问题表达的是相遇者的陌生和异质，同时也显现为询问者本身的实存问题（Existenzfrage）。藉着这个问题，询问者询问异于自己存在的存在，对自己实存的极限发问。超越性将人自己的存在置于疑问中。藉着他的逻各斯碰到了极限这样的回答，他面临的是自身实存的边缘。因此，超越问题（Transzendenzfrage），就是实存问题，而实存问题也就是超越问题。神学的表述是：只有从上帝出发，人才能知道，他是谁。

"你是谁？"这个问题，在日常生活中屡见不鲜。但是，平常这问题由于表述不严谨，总是会归结为分门别类性的"如何问题"（die Wie-Frage）。告诉我，你过得如何；告诉我，你的想法如何；然后我就能对你说：你是谁。这个世俗化了的"谁问题"（die Wer-Frage），是每种人生都有的原初宗教问题之残余。谁问题是地地道道的宗教问题：这是对他人及其诉求的询问，是对另外的存在、另外的权威的询问。这是人对他人之爱的询问。超越问题和实存问题就变成了身位问题（die Personfrage），这就是说：人无法自己回答"谁问题"。实存不能摆脱自

---

① 作者在这里直接引用了一些《圣经》章节，但在原文中，这些引语都没加引号。考虑到现在中文阅读的习惯，为方便中文读者计，我们在添加引号的同时，用脚注形式简要说明一些引语的出处。

身,实存始终与自身相联系,并只有在自身中映现自身。实存束缚于自身的权威,却总会一再对"如何"提出询问。心者,"由衷所屈者也(cor curvum in se)。"(路德)[①] 在我们问"你是谁"时,我们谈论,可能用的是顺服的亚当所用语言,但我们思考所用的,却是堕落后的亚当所用的语言,思考的是"你如何存在"。这样,前面的那种语言,就被毁掉了。

我们究竟能否对"谁"严格地发问?我们能否在询问"谁"的时候,所指有别于"如何"?我们无法做到这一点。"谁"的秘密仍然被遮蔽着。批判性思维的终极问题,因而陷入悖论:它必须询问"谁",然而却无法这样询问。

这就意味着:这个问题若能正确地提出,那么它肯定早就被答复过了。只有被询问者自我启示并取消了内在逻各斯的时候,才能正当地提出关于"谁"的问题。对"谁"的询问,都以给定的答案为前提。

这还意味着:基督论问题只有在教会之中提出来,才能提得有学术意义。能够那样提问的,只能是这样的所在:在那里,基督自己作为上帝之逻各斯的宣称,是视为天经地义的;在那里,世人询问上帝,因为他们已经知道他是谁。根本没有对上帝漫无边际的盲目寻找。这里世人只能寻找已经寻见的东西。"要是你还没有寻见我,你就不会去寻找我。"(帕斯卡[Blaise Pascal][②])在奥古斯丁[③] 那里,也有这种想法。因此,基督论研究所当致力的场所,也就被指明了。在教会,在基督自我彰显为上帝的逻各斯的所在,人的逻各斯提出下列问题:"你,耶稣基督,上帝之言,上帝的逻各斯,究竟是谁?"答案是给定的,教会每天都在重新领受它。人的逻各斯在设法理解、思索并阐明这一答案。

因而,在思考基督论的时候,有两个问题应予排除:

1. 是否已有既定答案以及教会相应的"谁问题"正当与否的问题。提这个问题,是毫无道理的,因为人的逻各斯根本不具备怀疑其他逻各斯之真的权威。耶稣为自己所做的见证是自足的,可以自我确认。任何一种神学的支柱都在这里。上帝在基督里启示之"实在"(Daß),用科学既不能证实,也无法驳斥。

---

① 参见路德一五一五至一五一六年的"罗马书讲义",载魏玛版(WA)《路德文集》,卷五十六,页 304 等处。

② 帕斯卡(1623-1662):法国宗教哲学家、数学家和物理学家。

③ 奥古斯丁(354-430):重要的拉丁教父和哲学家,希坡(Hippo)主教,著有《忏悔录》和《上帝之城》等。

2. 如何想像启示之"实在"的问题。这个问题就意味着，透过基督的宣称，去探究这个宣称的理由。那样的话，人的逻各斯就以耶稣基督之始和之父自居。在如此僭妄的诉求中，人的逻各斯念念不忘的，是三位一体的样式。

在排除了以上两个问题之后，剩下的问题，是关于谁的问题，是关于存在的问题，是关于基督的本质与本性（Wesen und Natur）的问题。这就是说，基督论问题从根本上来说，是一个存在论（ontologische）[①]的问题，其目标，是要建立起"谁"的存在论结构，而不至于陷入"如何问题"的斯库拉（Scylla）或"实在问题"的卡律布狄斯（Charybdis）之危险处境。[②]古代教会在"如何问题"上触了礁，启蒙运动和施莱尔马赫以来的近代神学则在"实在问题"中翻了船。从两者中间安然驶过的，是《新约全书》、保罗和路德。

我们现在回到前面的起点。基督论问题，究竟在多大程度上，是科学研究的中心问题？只要以实存问题形态出现的超越问题只有在基督论问题中才能提出，并且只要存在论问题在此是作为对一个身位——耶稣基督的身位——的询问而提出来的，那么，基督论问题就是科学研究的中心问题。基督身位的超越性为旧的逻各斯立极，旧的逻各斯从此明白了自己新的和相对的权利，知道了自己的限度及其必然性。基督论作为"道论"，才完全使科学研究成为可能。然而，这里所涉及的，还只是形式方面。

更重要的乃是内容方面。人的逻各斯在"谁问题"上碰到了极限。如果对立逻各斯提出其诉求，会有什么样的后果呢？人会设法毁掉同自己相遇的那位（das Wer）的。彼拉多问道："你是谁？"但是，耶稣沉默无语。人类不能期待那种危险性的回答。逻各斯容忍不了对立逻各斯；它知道，两者之间，必有一亡，所以它就杀死了刚刚被询问者。由于人的逻各斯不愿去死，那么作为它终极的、上帝的逻各斯不能不死去，这样，人的逻各斯才好带着未得答复的实存和超越问题，继续存活下

---

① Ontologie通常译作本体论，根据此处上下文语意以及本书中的其他用法，似以译存在论为宜。

② 所用典故出自希腊神话。罗马诗人贺拉斯（Quintus Horatius Flaccus, 65－68, BCE）谓这种两难境地：想避开斯库拉岩礁，却卷入卡律布狄斯大漩涡。近代西方语文中将Scylla和Charybdis对举，所指接近左右为难的意思。汉语"才出狼窝，又入虎穴"、"才出油锅，又入火坑"等说法，有时也可借用。——译注、校注

去。已然成为人(der Mensch gewordene)的上帝之逻各斯,必然要被人的逻各斯钉死在十字架上。那将危险的问题强加于人的,必须被杀死,和他一同死去的,还有他那危险的问题。

可是,如果这个被杀死的对立之立(Gegenwort),作为上帝的终极之言,满有生命和得胜的荣耀,从死里复活了;如果它面对谋杀自己的人,昂然挺立起来了;如果这被钉死在十字架上的,显明自己是复活者了,那么结果又会如何呢?这里,“你是谁?”的问题,就变得尖锐无比了。这里,“你是谁?”的问题,将永远活生生地,悬挂在人的头顶上、包围着人身的前后左右、埋伏在人心的隐秘处,不仅是作为问题,也作为答案。人能够同成为人的那位抗争,但是要同从死里复活者较量,人却无能为力。现在受审判、要灭亡的,正是人自己。那个问题转过头来,指向人的逻各斯:“你这样发问,那么你自己究竟是谁呢?你发问时,是不是一片真诚、毫无虚妄?你只能对我发问,而我却能使你痊愈、称义、蒙恩,在我面前,你究竟是谁呢?”[①]

只有在这一逆转的询问同时也能听到时,基督论的“谁问题”才最终完整地表述出来。人那方受到如此诘问,实际上已经指明,发问者是谁了。只有上帝可以这样发问。某个人不能对他人这样发问。这里能够回过去问的,只是:“你是谁?”,而“实在”与“如何”的问题都被取消了。

具体而言,这意味着什么呢?今天,那未知者仍同途中的人相遇,剩下的只有“你是谁”这个问题,虽然这个问题常常被岔开。世人必须同他面对面相交。世人也直面歌德和苏格拉底。我们的教育和伦理,正取决于此。但是,我们同基督的面对面相遇,却关乎生还是死、是得拯救还是受咒诅。从外面看,难免不知底里。但是,在教会里面,归根结底,只有这样一句话:“除他以外,别无拯救。”(徒 4:12)我们同耶稣的相遇,根本不同于我们同苏格拉底和歌德的相遇。[②] 耶稣这个人,我们无法回避,因为他活着;对歌德其人,万不得已时,我们可以弃而不顾,因为其人已经死了。世人对于同耶稣相遇,或者抵制,或者回避,所用的方法,何止千百?

在无产阶级世界看来,基督同教会以及资产阶级社会的关系,已经

---

① 这使人想起希伯来圣经《约伯记》三十九至四十一章中,耶和华对约伯的诘问。

② 作者在这里所作的比较,显然是回应布伯《我与你》第二卷中的有关论述。

了结了，所以，他们觉得没理由，再把同耶稣的相遇放在特殊位置上。教会不过是资本主义制度的愚民机构和许可证。然而，恰恰在这里，无产阶级看到了把耶稣同他的教会，划清界限的可能性；耶稣是无罪的。拥护耶稣，反对教会(Jesus ja, Kirche nein.)。耶稣在这里可以成为理想主义者，成为社会主义者。当无产者在那充满不信任的世界里说："耶稣是好人。"那么，这句话是什么意思呢？这话表明，他们对耶稣，并没有抱着不信任的态度。无产者没有说："耶稣是上帝。"但是，当他说"耶稣是好人"，他这句话，比起资产者说"耶稣是上帝"，内涵要丰富得多。在无产者看来，上帝是属于教会的；而耶稣却不然，他能在工厂里以社会主义者的形象出现，在政治活动中又有理想主义者的形象，还是无产阶级此在中(im proletarischen Dasein)出现的好人。耶稣站在他们的阵线中，一起同敌人——资本主义——进行战斗。"你是谁？你是兄弟和主人吗？"在这里是回避这个问题呢？还是严肃地提出这个问题？

在陀斯妥耶夫斯基(Feodor Michailowitsch Dostojewski)[1] 的笔下，出现在俄国文学中的基督形象是白痴。这个白痴没有与世隔绝，却笨拙得到处得罪人。他同成年人合不来，倒和小孩子打成一片。他遭人嘲笑，也招人喜欢。他是傻瓜，又是智者。他凡事忍耐，凡事宽恕。他是革命者，却又随遇而安。他不愿招人显眼，可是仅凭他的实存，就够引人注目了。"你是谁？是白痴还是基督？"

这使人想起霍普特曼(Gerhart Hauptmann)[2] 的小说《基督里的傻子埃马努埃尔·克文特》，或者想起格罗斯(Wilhelm Groß)[3] 和格罗斯茨(George Grosz)[4] 所描绘和歪曲的基督，这些背后，都隐藏着这样一个问题："你到底是谁？"在过去一个又一个时代里，基督一再受人询问、遭人误解、被人杀死。

神学家作所的努力也一样，不是想同基督相遇，就是想逃避这种相遇。不少神学家背叛他，却还要装成关爱他的样子。基督总是在亲嘴中遭人背叛。要想结束他的性命，总是意味着要先同嘲讽者一起跪下，

---

① 陀斯妥耶夫斯基(1821－1881)：俄国作家。

② 霍普特曼(1862－1946)：德国作家，他的小说《基督里的傻子埃马努埃尔·克文特》(*Der Narr in Christo Emanuel Quint*)发表于一九一〇年。他获一九一二年诺贝尔文学奖。

③ 格罗斯(1883－1974)：柏林雕塑家。

④ 格罗斯茨(1893－1959)：生于德国的油画家和版画家，早年从属达达派；一九二八年入籍美国。他有作品名为《看这个人》(*Ecce home*；语出约 19:5)。

说："请拉比安！"[①]同耶稣相遇，归根结底只有两种可能性：不是人必须死去，就是人杀死耶稣。

"你是谁？"这个问题，总是带有歧义。首先，它可以是本真的"谁问题"，提这个问题的人，在他提问并听到反问"那么你又是谁？"的时候，就已经知道，自己已经同他相遇了。其次，它也可能是假的"谁问题"，提问者此时想的是："我如何才能把你干掉？"那么这种"谁问题"就是乔装打扮的"如何问题"了。只有已经听到了反诘的问题时，才能向耶稣提出谁问题。这样一来，就不是人要干掉耶稣，而是耶稣要来对付人了。因此，只有凭着信，——其中包含了反问和答案，——才能谈论谁问题。只要基督论问题仍然是人的逻各斯的问题它就不可避免地为"如何问题"的歧义所累。可是，这个问题如果是在信仰行动中透露出来，那么它作为科学，就有可能提出"谁问题"。

在权威结构中，存在着两种绝然对立的类型：一种是职位权威，另一种是身位权威。对职位权威的提问应当是："你是干什么的？"（Was bist Du?）这里"干什么"，指的是职位。对身位的权威提问，则是："你从何处得到这个权威？"答案是："从你那里得到的，因为你承认了我对你的权威。"这两个问题都归结到"如何问题"，并在那里区分开来。根本上来说，每个人都同我一样；其前提是：被询问者在其存在中和我等同。种种权威者，无非是某个团体权威的披戴者，某项职位的代表，某句言语的传达者，他们并不是职位和言语本身。即便是众先知，他们因其所行的，也只是成为某句上帝之言的披戴、传扬者。然而，要是出现了哪位，宣称自己不仅有权威，而且本身即权威；不仅有职位，而且本身即职位；不仅有上帝之言，而且本身即上帝之言，那么结果会怎样呢？这时，我们的存在中，突然楔入了一种新的存在。这里出现了世上至高无上的权威，先知的权威已告终结。这里出现的，不再是一个圣徒、一个改革家或一个先知，这里出现的是圣子。此时就不能再问："你是干什么的？"或"你从何处来？"现在该是对启示本身提出问题的时候了。

---

① 参见《马太福音》二十六章49节记载的经文："犹大随即到耶稣跟前说：'请拉比安'，就与他亲嘴。"

二 基督的为人与事工

基督论不同于拯救论。两者之间的关系怎样呢？基督为人的教义，如何同基督事工的教义联系起来呢？经典性的说明，见梅兰希顿(Philipp Melanchthon)[①] 的《教义要点》："认识基督，就是认识他带来的益处；并不是像经院哲学家所想，只是研究他究竟在神人二性的哪种里面成为人。"(hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere; non quod isti [i. e. die Scholastiker] docent: ejus naturas modos incarnationis contueri.)这里，基督论问题又被归入拯救论问题，并在拯救论中予以阐明。因此，基督是谁，也只有在他的事工中才能被认识。这种思路带来的结果，就使得一种专门的基督论成为多余。这种观点具有划时代的意义，施莱尔马赫(Friedrich D. E. Scgkeuernacger)[②] 和里敕尔(Albrecht Ritschl)[③] 持守的，就是这种观点。

这问题若系统加以表述，就是：究竟是事工说明为人呢，还是为人说明事工？路德常喜欢说，一切取决于为人是否好；若其为人好，其事工自然也好，尽管有时看起来并非如此。然而，如果事工好，却不能由此推论说，其为人也必然好。事工看起来可能不错，但仍可以是魔鬼的作为，因为魔鬼会打扮成光明天使。事工看起来不好，然而却不妨是上帝的作为。世人因着相反的理解，就演绎出靠善工成义的理论。路德却主张，为人说明事工。

可是，真实的为人，只有上帝知道，我们都不了解。"主认识谁是他的人。"(提后 2:19)因此，若非通过为人，我们就无法了解事工；而对我们来说，要了解为人，又为上帝预定的奥秘所禁止。试图从事工来了解为人，注定要失败，因为事工总是歧义模糊的。人除了自己坦白暴露，别人无法通过其他途径来了解他。这就是在教会的赦罪礼仪中实际发生的事。其时，每个人在他人面前都是罪人，要认罪，并从主内兄弟那

---

① 梅兰希顿(1497－1560)：德国宗教改革家。他的《教义要点》(*Loci*，一译《轨迹》)篇幅不大，一般被认为宗教改革家最早的系统性教义神学著作。该著作的中文译本，见"历代基督教名著集成"中《路德选集》下册，页 374 以下所附。

② 施莱尔马赫(1768－1834)：德国神学家、哲学家、翻译家。

③ 里敕尔(1882－1889)：教会历史学家和教义学家，一八五二年任波恩大学教授，一八六四年起在哥廷根大学任教。

里接受赦罪。在教会,这样才对他人的为人,有所了解。

同这些思想相仿佛,基督论的情形,也可作类似的理解。只要当我知道了此事工出自谁,我就能对基督的事工有所了解。在这里,一切取决于认识为人,进而才能认识事工。如果他是理想主义的宗教创始人,我就会因其事工而脱离卑贱,就会受到激励,见贤思齐。虽然如此,我的罪仍未得赦免,上帝的怒气依然在,我仍旧处在死亡的权势之下。这样,耶稣的事工,只能使我对自己绝望,因为我无法齐及我要效法的人。可是,如果耶稣是基督,是上帝之言,我受呼召首先要做的,就不再是耶稣所行的事工,而是在他的事工中,作为一个无法行出这些事工的人,同他相遇。藉着他的事工,我得以认识慈爱的上帝;我的罪被赦免,我已经出死人生了。基督的事工是否在死亡的世界归于乌有,或者在一个充满生命的新世界仍将继续长存,这一切,都取决于基督的为人。

然而,除了从基督的事工,也就是说,除了在历史中来认识基督的为人,还应该如何通过其他什么途径来认识他的为人呢?这种怪论包含着最根本的谬误。因为即便是基督的事工,也并非一目了然;对此,可以有各种各样的解释。基督的事工,也可以被解释为表明其人是英雄,而他的被钉十字架,则可解释作忠于自己信念的勇士所行的完美壮举。综观耶稣的一生,其中没有任何地方,可以让世人断然确信地说:我们在这里看到了上帝之子,这有他所做的某项事工为证。其实,他所行事工,毋宁是在历史的隐姓埋名(Inkognito)中、在肉身中行出来的。若想从他的事工来认识他的为人,这在成为肉身(die Fleischwerdung)的隐姓埋名中就变得加倍不可能了:

1. 耶稣是人,从事工到为人的逆向推论,不免歧义含混;

2. 耶稣是上帝,从历史直接往上帝推论,全然不可能。

如果这种认识的思路走不通,那么剩下的通向耶稣基督的途径,只有最后一条了。这种方法是,进人这样一种所在,在那里,那身位能从自身的存在中彰显自己,而无待外力催迫。这个所在,就是向基督祷告之处。惟有藉着圣言自由自在的自我启示,基督的为人及其事工才能得到彰显。

由此,在神学家,基督论问题对于拯救论问题的优先性,得以确定。

如果我知道这是谁做的，那我也就会知道，他做的是什么。[1] 可是，因此得出结论说，为人同事工可以彼此割裂开来，却是错误的。我们在这里探讨的，是为人同事工在认识论上的关联问题，而不是两者在现实中的关联问题。实际上，区分基督论问题和拯救论问题，只在神学方法论上才有其必要性。因为，在基督论问题，就其本质而言，所关注的，应是一个完整的基督。这个完整的基督，就是昔在（geschichtlich）的耶稣，而昔在的耶稣其人，无论何时何地，都不能同他的事工割裂开来。他受人询问并作出回答，都是以其为人即成就其事工者的身分（als der, der sein Werk selber ist）。然而，基督论所问的首先是他的所是（Sein），而不是他的所为（Tun）。抽象地表述，就是：基督论的主题，乃是完整的、昔在的耶稣基督身位性的存在结构[2]。

---

① 这里的“谁”和“什么”，原文都用斜体字印刷，以示侧重。译文都用楷体字排印，下同。

② 汉语此处又面临一个困难。“身位性的存在结构”，原文作 die personale Seinsstruktur，而其中的“存在”（Sein），呼应前面的“所是”（seines Sein）。“所是”当然也可译成“他的存在”（“所为”那就当相应译成“他的作为”），但是作者全书围绕着 Wer ist und wer war Jesus Christus 展开，“是”的意味，就无法淡化。近代翻译西方学术典籍时，Sein（英文 Being）译作“是”还是“在”，这个基本而复杂的问题，一再出现，至今尚未有较好的两全之法，因这牵涉到中外语文的根本性差异。

第一章 今在的基督

——"为我"(Pro me)者

耶稣是今在的基督,他被钉死在十字架上,又从死里复活。这是基督论的第一个内容。基督的今在性(die Gegenwart),应从时间和空间两方面来理解,是此地和此时。[①] 这属于身位的定义。两者交织,汇成教会的概念。基督是教会中今在的身位。这是基督论第二个定义。只因基督是今在的,我们才能向他询问。这种今在性,是展开基督论问题的必要前提。只有当教会中宣讲圣言、施行圣礼,基督才能被询问。对今在性的理解,开启了对身位的理解。

同时,这种理解,也遭到两种严重的误解:

第一,世人将基督的今在性,理解为基督发出的影响;这种影响渗透进圣团契中。这样,今在的已不是基督自身,而只是他的历史影响力在当今所起的作用。这里实际上是从动力学的角度去思考基督。他是一种历史的能量,这种能量还没消耗殆尽,而是仍在继续散发。基督的今在性,因此被置于因果范畴中进行思考。

第二,世人想对昔在史实(die Geschichte)视若无睹,一面试图重新塑造基督的形象;无论是启蒙运动和理性主义所塑造的,还是像赫尔曼(Wilhelm Herrmann)[②] 勾画的那种耶稣内心生活写真,无一不是重塑基督形象的尝试。

这两种误解,时常成双结对而来,在施莱尔马赫那里的情形,就是如此。里敕尔是第一种误解的代表人物,而他的学生赫尔曼则代表了第二种误解。两者虽然有别,但在基督论上所犯错误则一样。如果从

---

① 今在性,是不得已自造的词语。英文译作 presence,过去曾汉译为"呈现",但是同它的形容词形式 present 就缺少关联。"现在"原来倒是一个不错的对应词,只是现代汉语里,"现在"的用法,基本上限于时间维度,"当前"的情形相仿。今在性虽然陌生,却不易误解,"今"侧重时间之维,而"在"侧重空间之维,连用时对原文中的形容词形式(gegenwärtig)有呼应。

② 赫尔曼(1846 - 1922),德国基督新教神学家,一八七九年任马堡大学系统神学教授,一九一七年退休,是布尔特曼和巴特的老师。

基督的历史影响来理解他，那么基督本质上就是力或动能(dynamis)，却不是身位。关于动能，可以当作不同的东西：它可以是基督历史影响的回响，也可以是常人耶稣所具理想形象的再现辉煌。这里，同历史之力相呼应的，多是时间性的东西，是此时(das nunc)；而理念之力则多同空间性的东西，同此地(das hic)相对应。前者被置于原因范畴去思考，后者则归人结果范畴去考察。

因此，这样的思考，从根本上来讲，就不是把基督当作身位，而是当作非身位性的力。哪怕当世人谈起耶稣的“人格”(Persönlichkeit)，情形仍然是如此。那里所讲的人格，同这里所讲身位的意思，刚好相反。人格是指价值的丰满与和谐，而在耶稣基督这个非凡者身上，集中体现了这些丰满与和谐的价值。人格在根本上是一个非身位性的概念，这种概念，最终会消解在力和价值这些中性概念之中。只是那样一来，基督论问题也就被完全抹煞了。相反，身位则超越影响与形象、力与价值。关于人格，世人提问时用“如何”与“什么”，而关于身位，提问时就得用“谁”。作为人格、力、价值的耶稣，他的所是，完全体现在他的事工中，他的身位，完全体现在他的所为中。这样，唯一的可能性，就是从事工推断到身位。

在这种对基督今在性所作理解的背后，隐藏着的是这样一种前理解，即只考虑被钉十字架为止的耶稣，只考虑历史上(historisch)的耶稣，而不考虑从死里复活。这样的耶稣基督，就是已死的耶稣基督，他可以像苏格拉底和歌德一样，作为我们的思考对象。只有从死里复活者，才使活生生的身位之今在性成为可能，并且给基督论奠定了根基，使它不再会迷失于历史的能量或不时出现的基督典范。

路德试图从基督升天的角度，来诠释基督的今在性。基督坐在上帝的右边，所以他就是今在者。“过去因为他在尘世，他就远离着我们。现在他离我们远了，他就靠近了我们。”这表明：只有从死里复活并且升天者，而不是仅仅囿于昔在史实的血肉之躯(der nur Innergeschichtliche)，才使今在性成为可能。里敕尔和赫尔曼将复活拨到一旁；施莱尔马赫则把复活信条化(symbolisiert)；这样，他们就损害了教会。保罗说得好：“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。”(林前 15:17)

我们在这里碰到了基督论的第一个问题：如果基督不仅仅是作为力而是以其身位今在，那么这种今在性当如何理解，才不至于损害这种

身位的完整性呢？今在性就是同时同地，也即当前在场。复活的耶稣基督，仍然是时空中的耶稣其人。正因为耶稣基督是人，他才具有时间和地点的今在性。正因为耶稣基督是上帝，他才拥有永恒的今在性。基督的今在性要求作出这样的宣称：耶稣是完全的人——并且同时要求另一种宣称：耶稣是完全的上帝。耶稣基督在教会中的同时和在场性，是一个完整的神－人[①]身位的题中应有之义(Prädikate)。因而，就不可能再问受时空限制的耶稣其人怎么可能与我们同在的问题了。处在时空隔绝状态的耶稣，是不存在的。另外一个问题，即关于上帝怎么可能在时间之中，也变得同样不可能了。处在时空隔绝状态的上帝，也不存在。唯一可能并有意义的问题，是："谁当前在场，具有今在性？"答案是："神－人耶稣基督的那个身位。"我若不同时说"耶稣基督是上帝"，我就不知道，谁是耶稣基督其人；同样，我若不同时说"耶稣基督是人"，我也就不知道，谁是上帝耶稣基督。这两者不能分割开来，因为他们原是不可分割的。只存在于没有时间性的永恒中的上帝，就不是上帝；只受时间限制的耶稣，也就不是耶稣。毋宁说，在耶稣其人中的上帝才是上帝。在这样的耶稣基督中，上帝是今在的。这一个神－人，就是基督论的出发点。

现在，时空性不仅是神－人在人性方面的规定性，同样也是神－人在神性方面的规定性。神－人的这种时空性，是隐藏在"罪身的形状"(εν ομοιωματι σαρκοζ)——罗 8:3)中的。今在性是隐藏的今在性。然而，这却不是说，上帝隐藏在人里面，而是说完整的神－人，在这个世界上，是隐藏在"罪身的形状"里。这就意味着，隐藏的原则不是人本身，也不是时间与空间，而是"罪身的形状"，即处在试探和罪恶之中的世界。

这样，整个基督论问题的侧重点就转移了。这里要争辩的，不再是基督里隔绝的上帝同隔绝的人之间的关系问题，而是给定的神－人同"罪身的形状"之间的关系。这个神－人耶稣基督是当前在场的，他同时也在"罪身的形状"中，也即在隐藏的状态中，以绊脚石的形象出现。这就是基督论的中心问题。

给定的神－人耶稣基督的今在性，对我们是隐藏着的，它出现在宣

---

① 原文为 Gott-Mensch。从诵读上口的角度，我们在这里将原文的 Gott 译作"神"而不是"上帝"，并非出于神学方面的考虑。这点请读者注意。

讲圣言的冒犯形式[①]中。宣讲的基督,是真正的基督。宣讲基督不是基督的第二次降生为人。耶稣基督之所以成为我们的绊脚石,并不是因为他的降生为人,——降生为人实在是启示!——谦卑自己。基督的人性,应同基督的降卑仔细区别开来。无论在降卑的状态,还是在升高[②]的状态,耶稣基督都是人。人觉得受不了的,只是他的降卑。关于福音是绊脚石(Ärgernis)的教义,其位置不在上帝成身(Inkarnation)[③]论中,而是在有关神-人的降卑状态的教义中。"罪身的形状"就属于降卑。但是,对我们来说,这意味着:作为复活和升高者的基督,他的今在性只存在于圣言宣讲中。而在宣讲中,复活和升高者就在降卑中今在。在教会中,这种今在性有三种形式:圣言的今在、圣礼的今在和圣团契的今在。

然而,基督今在性的根本问题,还没有得到解答。所提的问题不能是:"耶稣其人或上帝基督,是如何同时临在的?"今在性的事实毫无疑问。而当提的问题应该是:"基督是根据哪种身位结构在教会中今在的?"

如果世人回答说,"是根据他的神-人之性",结果虽然不错,但是仍没说明问题。这种身位结构应有更详细的分析,应当将之解释为神-人耶稣基督的"为我结构"(pro-me-Struktur)。基督之为基督,不是自了汉的基督,而是同我发生关联的基督。他的"基督所是性"(Christus-Sein)正是"为我而是性"(pro-me-Sein)。这种"为我而是性",同样也不应该被理解成从他发出来的一种影响,或者一种偶然属性,而应被理解为本质,理解为身位自身的所是。这身位核心本身,就是为我。这种基督为我性,根本不是一种历史性或存在性的陈述,而是一种

---

① 冒犯形式,即指后面所说的绊脚石。参见《哥林多前书》一章23节。

② 此处的升高,是指责基督复活以后升天、进入上帝的荣耀,这一状态,有时也称荣耀的状态。

③ 成身,一译道成肉身。在本书后半部分,作者使用得最频繁的,不是源于拉丁文的Inkarnation,而是德文自己的表达法Menschwerdung,我们相应地译作"(上帝)成为人"或"降生为人",意思与教会中常说的"道成肉身"相同。但在古代教会,关于这两种说法,有过激烈争论;今人只是习焉不察罢了。

存在论的陈述。[①] 这就是说,我们永远无法在基督的自足所是(das Ansich-Sein)中来思考基督,而只能在他同我的关联中来思考他。进而言之,人只能在实存的关系——或者换句话说,只能在团契——中思考基督。基督不是一个自了汉的基督,也不是既可作自了汉又仍可置身于团契之中的基督。基督只能是这样一位:他是在团契中为我的今在者。路德说:"因此,上帝存在与上帝对你而存在,完全是两码事。"(WA[魏玛版]《路德文集》,卷二十三,页 152)对自足的基督进行玄思默想,非但无益,更属邪恶。由此,我们也就可以明白,何以梅兰希顿在《教义要点》中要作那样的拒绝,这种拒绝,流衍为对各种基督论的拒绝。若不是开宗明义宣告:"上帝只是为我的上帝,基督只是为我的基督,"那么无论什么基督论,到头来都是对自己的审判。这种前提一经确立,即可自由展开基督论的具体研究。神学在这里常常会背信弃义,它不是过分地对烦琐的细枝末节津津乐道,使得"对你而在"消解于一种无根空洞的"在此"[②],就是目中只有基督的所作所为和影响。然而,对于为我结构来说,关键的是基督的所是与所为,都统一在它里面。上帝之为(actio Dei)与上帝之在(praesentia Dei),"对你而在"(Das *Dir*-Dasein)与"对你而在"(Das Dir-*Dasein*),两者水乳交融。如此理解耶稣基督"为"与"是"的统一性(Akt-Seins-Einheit),就可以正确提出身位问题,也即"谁问题"了。他就是这样一位:他通过自己自由的"临在"(Dasein),把自身同我实实在在地联合起来,而且,他通过自己的"为你而在"(Dir-Dasein),自由保存了他的偶在性(Kontingenz)。他并没有"为我而在"之力,因为他本身就是这力。

这种"为我"结构,对于基督与新人(neue Menschheit)的关系,有三种含义:

---

① 这里的"存在性"(ontisch)与"存在论"(ontologisch)的区分,使人想起海德格尔的论述。前者又译"在体性"。朋霍费尔是研读过海德格尔的,一九三一年冬季学期,他在系统神学研讨班上,就专门讨论过海德格尔与葛里瑟巴赫(Eberhard Grisebach,1880 – 1945)对基督新教神学的影响(参见 *GS*.III,页 160 – 161)。

② "对你而在"(das Dir-Sein)与"在此"(ein Da-Sein)两片语,都属作者临时杜撰,对应前面路德引文中的词语。需注意:一、后者不当同习语 Dasein 相混,故译作"在此"("上帝在此"之省文);二、前者"对你而在",按照作者的思路,也可写成"Das Dir-Da-Sein",观后文 Dir-Dasein 可知。(参见单行本,页 14[逻各斯的临在]。)

1."为我"的耶稣基督，是创始者[1]、元首和跟随他的众弟兄中的首生的。"为我"结构因此就同耶稣的昔在史实性相联系。他"为我"，是在他为他人创始的意义上说的。

2. 耶稣基督为众弟兄，因为他代替他们，站在他们的位置上。基督在上帝面前代表新人。如果这点没问题，那么他也就是新人。他站在原本人类应当站的地方，因着"为我"结构成为人类的代表。他是团契。他不只是创建团契，他本身就是团契，因为他走向十字架，背负世人的罪，被钉死在十字架上。所以，因着他，人类被钉在十字架上，死去了，受了审判。

3. 因为他行事为人，无不表现出新人的样式，新人就在他里面，他也在新人里面。因为新人在他里面，上帝就因着他赐恩典给新人。

这一个完整的身位，神－人耶稣基督，因其"为我"结构，作为圣言、圣礼和圣团契而临在于教会之中。

我们以今在性为基督论开宗明义，这样做的优点在于：从一开始，耶稣就是不言而喻的复活者和升天者。然而，这里的困难在于保持"为"与"是"的统一性：或者基督是在此，那么他根本上来说就非"为我"，而且甚至可能是遗我独立；或者，他根本上是对我（*mir*）而在，这时在我之外，他也同样在此吗？

一 基督的形象

1 基督作为圣言

（1）圣言基督就是真理。离开圣言，不藉着圣言，就无真理可言。圣灵原初就是圣言及言语（Wort und Sprache），而不是力、感情或作为。"太初有圣言，……万物是藉着他造的"（约 1:1,3）[2]。只有作为圣言，圣灵才同时是力与作为。上帝之言既创造，也毁灭。"上帝的道……比一切两刃的剑更快，……都能刺人、剖开"（来 4:12）。上帝之言，既发毁坏灭绝之雷霆，又洒起死回生之甘霖。它作为圣言，行毁灭，又创造出真理。

---

① 参见《希伯来书》十二章 2 节："为我们信心创始成终的耶稣"；《歌罗西书》一章 15－18 节。

② 在中文和合本中，圣言译作道。

若问上帝不藉着圣言，是否能够通过其他方法来启示自己，这就形同任意的儿戏。上帝当然有自由，通过其他方法或我们所不知道的途径来启示自己；但是重要的是，上帝已经藉着圣言行了启示。上帝将自己同圣言联系在一起，为的是藉着圣言，向世人晓谕。上帝没有改变这圣言。

(2) 基督是言，而非色彩、形状或石块。正是为了人类，基督作为圣言存在。人类需要理解意义；人类因其实存的意义，使自己区别于动物。由于人有一个逻各斯，所以上帝就在逻各斯中同人相遇，这逻各斯向人说话，这逻各斯本身就是圣言。人类(homo sapiens)说话，这就使之终于成为人类。言所传达的，是明确清晰的意义。清晰性和明确性，属于言的本质特性。这是不言自明的。清晰性和明确性，是言的普遍有效性的根据。清晰性和明确性，来自上帝之言的本质。上帝的逻各斯就是真理和意义。

因着基督，上帝的逻各斯，就进入了人的逻各斯；这就是耶稣基督的降卑。但是，值得注意的是，我们不能因此就像德国唯心主义那样，将上帝的逻各斯同人的逻各斯等同起来；更不可像天主教那样，认为上帝的逻各斯与人的逻各斯两者之间，有种类比性。假若是那样，就会导致自我拯救的谬误，人的逻各斯也会因此逃脱基督逻各斯所行的审判。

(3) 作为上帝逻各斯的基督，始终同人的逻各斯相区别、相区分。基督是对人活泼言说的圣言，而人言却是以理念形态出现的言。言说与理念，两者虽然都是言的基本结构，彼此之间，却形同水火。人的思想，受制于作为理念的言之形态。理念自适满足，只同自身相联系，将自己的正当性扩展到时间与空间。今天，在基督被称为上帝之言的时候，往往是基于对理念的这种理解。一种理念，一般来说都是可以去接近的，它早在那里等候你去把握它。世人可以随心所欲地让它为我所用。基督作为理念，就是没有时间性的真理，而上帝的理念体现在耶稣身上，对任何时代任何人都是适用的。

然而，作为言说的言，却与此相反。作为理念的言可以孤立存在，作为言说的言只可能存在于两者之间。[1] 与言说结伴而来的，是答复

① 两者之间(zwischen zweien)，也是布伯思想中的一个关键。朋霍费尔在《圣徒团契》中，已多次特别提到"我－你"关系了(参见 *DBW*，I，尤其是第二章 B 部，页 32－35)。

和责任。言说之言不是没有时间性的，而是在昔在史实中发生[1]。它从不自满，并非对任何时代任何人都普遍适用。这种言只出现在有言说的场所。这种言完全听凭言说者的自由。因此，它意态常新，陈言务去。它的言说品质，呼唤着群体(Gemeinschaft)。这种言说之言所具有的真理品质，决定了这种言寻求群体的途径，乃是在真理中直面与己相对者。真理不是什么自足自满的东西，而只能发生在两者之间。真理只能出现在群体中。至此，言这个概念的意义才算完整。

作为言说意义上的言，基督并不是没有时间性的真理。他是针对具体的瞬间宣讲出来的真理；他是面对上帝之前的真理所作的言说。他不是放之四海而皆准的理念，而是有耳倾听，就能够听到的圣言。不是靠血肉之躯，而是天上的父(太 16:17)，随时随在凭着己意，将基督彰显出来。

这样，基督作为言说意义上的圣言，才是真正“为我”的基督。在将基督定义为言说之圣言的同时，也就恰当地表述了启示的偶在性及其与人的联系。

(4) 从以上前提出发，言说之言的内容也得以确定。其内容，不是揭示隐藏的真理或传布一种新的上帝观，也不是介绍一种新的道德论，而是关于上帝身位性的言说，上帝通过这种言说，使人在自己的责任面前无可推诿。人在其如此存在和在此存在(das So-und Da-Sein)中，被带入了真理。基督成为饶恕和命令的言说。命令是新是旧，倒无关紧要，——因为命令可新可旧，——重要的是命令已经发出。同样，要紧的是已经施行了饶恕、能够发命令、行饶恕，正因为上帝之言就是基督的身位

(5) 言与身位的关系，可从不同方面进行思考。可以将基督的身位当作一种理念的载体，就仿佛先知那样；上帝通过这个身位来晓谕。他说这言，却不是这言。这样的话，重要的就不是他的身位，而是他的使命了。《新约全书》却是针锋相对地驳斥如此误解的。基督在《新约》中指着自己说：“我就是道路、真理、生命”(约 14:6) 在此也宣示了上帝启示的绝对惟一的可能性：彰显上帝启示的，只能是自身没有圣言、然而自身就是圣言的那个身位。他就是作为子的圣言。

(6) 基督的今在，不仅在教会之言之中，而且还在于作为教会之言

[1] 原文为：“Es geschieht in Geschichte.”

本身，即作为证道中的宣讲之言。在言之中，未免太不够了，因为一旦时机成熟，就会把基督同他的言分开。基督的今在性是作为证道的此在。在证道中，今在的是完整的基督，不仅是降卑的基督，还是升高的基督。他的今在性，不是那种团契之力，也不是证道所由出的客观的灵性，而是他作为证道的此在。如果不是这样的话，那么证道就不可能拥有宗教改革运动赋予它的杰出地位。哪怕再简单的证道，也都拥有这种地位。证道既是教会的财富，也是教会的贫困。证道是今在基督的形象，我们同它发生联系，而且还得保持这种联系。假如在证道中没有完整的基督，那么教会也就破灭了。在证道中，上帝之言同人之言的关系，并不是互相排斥的关系。证道中的人之言，决不是上帝之言的幻形。毋宁说，上帝之言确实进入了人之言的降卑之中。由于上帝乐意自愿的联系、上帝同人之言紧密联系在一起，所以证道中的人之言，也就成了上帝之言，路德说："你应当指着这个人，说：这就是上帝！"我们将这句话稍加改变："你应当指着这个人之言，说：这就是上帝之言。"这两句话，根本上是一致的，因为如果不指出耶稣其人就是上帝，世人就无由指出人之言。

所以，基督在教会中的今在，是作为宣讲之圣言，而不是作为音乐或者艺术。基督是作为审判和饶恕的宣讲之言而今在的。有必要在此同样强调两点：我如果不知道我在讲上帝之言，我就根本无法证道；我如果不知道我讲不出上帝之言，我也根据无法证道。人的不可能性与上帝的应许是同一的。

2 基督作为圣礼

首先必须说明两点：基督是完全的圣言，而圣礼则为这一圣言提供了完全的今在性。换句话说，就是：圣礼不同于圣言，而且有其独特的存在理由。

（1）圣礼是上帝之言，因为圣礼就是传扬福音。圣礼不是神秘礼仪，也不是默默无语的象征行为，而是被圣言祝圣和诠释的行为。罪得赦免的应许，使圣礼名副其实地成为清楚的启示。谁若相信圣礼中的圣言，谁就享有完全的圣礼。

（2）圣礼中的圣言，是具体呈现(leibgewordenes)之言，它不是圣言的再现。能够再现的，只是非当前已现者(das Nicht-Präsente)。而圣

言是当前已现者。[①] 我们领受上帝所命名的元素水、饼、酒[②]，这些元素已成为圣礼物品。这些物品之所以成为圣礼的具体之象，乃是因为上帝对他们的称呼，正如当初被造之物之所以成为被造之物，乃是因为上帝称呼他们一样。证道之言是形式，在这一形式中，逻各斯触及人的逻各斯。同样，圣礼也是这样的形式，在这一形式中，逻各斯触及了处在自然状况中（in seiner Natur）的人。如果这里主张的观点是“对象得名、方成所是”，那么得注意这种观点同哲学上的观念实在论（Begriffsrealismus）的区别。堕落之后的创造，不再是当初创造之言所行的创造。人之我不再是上帝当初命名的我，族群不再是当初的族群，昔在历史不再是当初的昔在历史[③]。世人在创造中再也看不见圣言。圣言与自然间的连续性失落了。创造已不是圣礼。结果，圣礼只出现在上帝藉着其特殊之言，在被造世界之中，称呼、命名和圣化某个元素的时候。

因此，圣餐之所以成为圣餐，乃是因为上帝用他的圣言，称呼并圣化了饼和酒两元素。这一圣言就叫耶稣基督。通过耶稣基督，圣礼得到了解释和圣化。上帝藉着这圣言耶稣基督，同这些元素的圣礼相联系。圣言耶稣基督，完整地今在于圣礼之中，而不是只以他的神性，或者只以他的人性今在。

(3) 同样真实的是，耶稣基督的确是上帝在圣礼中讲出的圣言。有两种企图，一是将基督束缚在教义（doctrina）中，一是将基督泛化为普遍真理，这两种企图，都遭到教会的反对；教会强调的，是基督的圣礼形式（Sakramentsgestalt）。基督不只是教义，也不只是理念，他同时还是自然与历史。自然与历史的欠缺，恰恰是上帝的衣装。但这并不是说，所有具体的东西，一切的自然与历史，都必定会成为圣礼。自然本身并不能作为象征表证基督。基督的今在性，仍只是体现在证道和两

---

① “当前已现”（präsent）在这里的意思，类似“今在”，且呼应前面的“再现”（Repräsentation）。

② 在教会文献中，这里的“酒”字，通常译作“杯”。各派之间，关于究竟是葡萄酒还是葡萄汁的争论，正如饼应是有酵还是无酵的辩难了，了结无期。此处译酒，只因其较贴近原文，不关神学观点的取舍。

③ 单行本原文，此处显有误植：“Geschichte und mehr Geschichte”，观上下文语意及参 *GS*，und 当作 nicht。

种圣礼[1] 的形式之中。

为什么单单提这些圣礼呢？基督新教(protestantisch)的教义学宣称，这是因为这几件圣礼是耶稣亲自设立的。然而这种说法，不当拘泥于历史主义(Historismus)的理解。所谓耶稣亲自设立，仅仅表明：荣耀和今在的基督赐给他的圣团契；其余解释，纯属牵强。基督今在于其中的圣礼数目，同样只是根据他们是否为荣耀之主所设立，也即纯粹从实证论(positivistisch)的意义上而言。由于这些限定，这些圣礼就不是作为他物的象征，而本身就是上帝之言。圣礼不是要表明什么，因为他们本身就是所要表明的[2]

(4) 圣礼并不是像世人所想像的，是无形体的上帝之言，隐藏在一个具体的形式中，以便世人藉着这种形式，将圣礼视为第二次圣言成为人。事实上，取了肉身、降生为人者，是以绊脚石的形式出现在圣礼中。圣礼不是上帝成为人，而是神－人的降卑作为。这同前面所论类似，基督论的主要问题，不是探讨神人二性联合的可能性，而是今在的神－人隐藏于降卑之中。上帝在肉身中显现，却在绊脚石[3] 中隐藏。由此，可以得出这样的结论，基督今在于圣礼中的问题，不能被当作基督的神人二性问题提出来并加以分析，而只能是作为神－人在降卑或绊脚石形式中的今在性问题来考量。

(5) 由于提出了虚假的问题，基督新教神学中出现的误解就错综复杂。提出这些虚假问题的人，一方面面对基督的人性今在于圣礼的可能性感到不解，另一方面则对基督的"在此"(Da-Sein)与基督的"为我而在"(pro-me-Sein)间的关系感到困惑。

基督自己在设立圣餐时说过，教会的基督将作为人今在。路德对此坚信不移。他坚持这样的认识：如果基督的事工对我们有益处，那么耶稣其人就必须当前临在。一切都取决于耶稣基督其人的同时今在性和当前临在性。因此，在路德看来，耶稣设立圣餐时的话语，是整个福音的关键。

但是这种看法受到了质疑，有人反驳说，"耶稣基督应是已然升天

① 两种圣礼，此处指圣餐和洗礼，详见下文。

② 这里显然是针对茨温利为代表的瑞士改革宗教会对圣餐的解释。(参见单行本，页91及脚注。)

③ 原文 Argernis 也作怒气解。

者。”改革宗的人质问道：“坐在上帝右边的耶稣基督，又怎么可能今在呢？”最初，路德对这种质问只报以嘲弄：“世人总不该将上帝像笼中鸟儿[①]般拴在某个空间吧！”（魏玛版《路德文集》，卷二十二，页158）改革宗的神学家论证说，作为逻各斯身位（Logosperson）的基督，在圣礼期间，是超出身礼性（Leiblichkeit）之外的。逻各斯不仅不为具体性所限，而且不存留在体形性中。这种极端的加尔文[②]主义（Extra-Calvinisticum），是“如何问题”导致的必然结果。路德派神学却也容许提出这种问题。路德用普在论[③]来答复改革宗的这个问题。耶稣的身体作为神－人的身体，在同上帝的本性交流（communicatio）中，已经接受了上帝的属性。这时耶稣基督的身体，就不为空间所束缚，而是因着“尊贵之属”（genus majestaticum）[④]，可以同时遍在。改变形状的身体可以无处不今在；同样，基督的人性也在圣餐中今在。

路德分辨了三种不同方式的今在性：

地域性（localiter）或割礼性（circumscriptive）的今在，比如耶稣基督在尘世生活时，他的身体要受割礼（魏玛版《路德文集》，卷二十六，页337）[⑤]；

有限性（definitive）的今在，就像天使和魔鬼那样，他们虽然可以到处出现，但是每次只能出现在一个特定的地方（魏玛版《路德文集》，卷二十六，页328）；

遍在性（repletive），这种情况是指某样东西无所不在，但在任何地方，都无法测定或把握它（魏玛版《路德文集》，卷二十六，页329）。

按照路德的理解，耶稣基督的今在，就像上列第三种即丙的情形，他无所不在，又无从捉摸。说耶稣基督在饼里面，这种“在……里面”应从神学角度去理解，不同于说桌在口袋里面。基督只在其言彰显其自

---

① 原文直译作“巢中鸟儿”，考虑到中文读者习惯的意象，改作笼中鸟儿，动词也改为语气较强的“拴”，以便同笼字呼应。

② 加尔文（1509－1564），日内瓦宗教改革家，著有《基督教要义》。

③ Ubiquitätslehre，也可译作“关于（上帝）无所不在的教义”。

④ 参见单行本，页91。

⑤ 经核《路德文集》，发现讲稿在这里有两个错误。其一是所给《路德文集》页码有误，应是卷二十六，页327；其二是circumscriptive此处不作“割礼性”解释，因为路德在“论基督的圣餐”（Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis，1528. 下面乙、丙的文章出处相同）这段中，并未提到耶稣基督在尘世受割礼的事，只举了水与酒、木与水的关系等两个例子，该词此处当表示“界限井然”及局限性等相近的意思（参见*DBW*，页303）。

身的地方。"这只同启示有关。他无所不在,但是你却无法摸索到他,除非他自己向你显示出来,并亲自藉着他的言向你解明饼的意义。你不能把他吃下去,除非他愿意向你彰显自己。"(魏玛版《路德文集》,卷十九,页492;卷二十三,页151)就像路德所说,基督同样在沙沙作响的树叶中,但是他在那儿并非对你而在,也就是说,他没有彰显出来。

这些见解在基督论上究竟有什么意义呢?基督论在这里成了圣餐基督论(eucharistische Christologie),这种基督论是围绕着圣餐展开的。然而,路德回答了询问"如何"的问题。他针对以下两种不同的学说,来回答关于基督今在性的"如何问题":一种是普在论(他无所不在),另一种是随愿临在论(Ubivolipräsenzlehre,他只在他愿意向你临在之处为你而在)。这两种教义,都是匪夷所思的思辨假说,原来各自都含有一种真实性的成分,只是这种成分被抽离出来,上升到了体系,结果这两种假说,都不能如实正确地反映实际。宣称基督无所不在的,忽略了他身位之在;而宣称他的今在性无异随愿临在(ubi vult)的,则像克姆尼茨(Martin Chemnitz)[①] 一样,将今在性理解为身位的附庸,而不是从实存方面去理解。必须同时考虑,是基督的在此与基督的为你而在。普在论所谈的,是一种在启示之外的基督;启示就成了某种既在实体的附庸。随愿临在论所宣扬的基督之今在,不是作为身位的本真规定性,而是当作同耶稣之言联系在一起的一种应许。这两种学说,都没有将基督的为我今在性理解为他实存的自我。两者在神学上都是不当的,因为他们都未能将神-人的今在性、升高和降卑者的身位,恰如其分地表达出来。他们回答的都是"如何问题",结果必然导致陷入到了观念性的疑难之中。两者都是在路德派土壤里结出的改革宗的问题之花,给后来的路德派神学带来了极大混乱。无论如何,他们观念性的抽象疑难,比起施莱尔马赫的唯理主义式的化简——他要让事实内容来适应"如何问题"!——却要好得多。

(6) 关于基督在圣礼中今在的问题,不能从"如何问题"得到答案。"谁在圣礼中今在呢?"能提的只是这个问题。而答案则是:"今在的是神-人既升高又降卑的完整身位。"基督如此存在,他在圣礼中实存性地当前临在。他的圣礼之在并非一种特殊的属性,或者诸多品质之一;而是他在教会中的存在本是如此。他的降卑,也不是他神-人本质的

① 克姆尼茨(1522-1586),梅兰希顿的门人。

一种附庸，而是这种本质的实存。

是否有一种圣礼的基督，又有一种证道的基督呢？作为圣礼今在的基督是否不同于作为圣言今在的基督呢？决非如此。他是审判人的基督，也是饶恕人的基督，他在圣礼和证道中都是同一位圣言。他藉着证道之言，诉诸我们人的逻各斯；他藉着圣礼，诉诸我们的身体，今在于可以触摸的自然之域。圣礼中的基督，作为被造之物来到我们身边，置身于我们中间，成为我们的一个兄弟。即使作为被造之物，他也是新的创造。他藉着圣礼，在一个特定点上，突破了堕落的创造。他是新造的人。[1] 他是我们灵性与身体实存的还原创造（die wiederhergestellte Schöpfung）。

基督是成为饼与酒的上帝之言。作为新造的人，他在饼与酒中。因此，饼与酒就是新的创造。也正因为如此，饼与酒实际上成为了新存在的饮食。饼与酒作为还原创造的元素，不是为了自身而随意存在，乃是为了人类。这种为人而在，正是他们崭新的特征。

今在于圣礼的基督，既是这种新创造的创造者，同时也是这种新创造的受造者。他作为我们的创造主今在，使我们成为新造的人。然而也正是他，在圣礼中作为降卑的被造之物。他就是这样今在的。

“这如何可能？”的问题，应当被替换为“如此存在的他是谁？”答案就是：他是在昔在史实之中、被钉死在十字架、复活并升天的神-人，彰显为我们的兄弟和主，既是创造主，又是被造之物。

3 基督作为圣团契

就像基督既是圣言又在圣言中、既是圣礼又在圣礼中，他同样也是既作为圣团契又在圣团契中今在。圣言和圣礼中的今在性，与圣团契中今在性的关系，如同实在（Realität）与形式的关系一样。基督因其为我而在性，就成为圣团契。在基督升天与再来之间，这个圣团契就作为他的形式，且是惟一的形式。他在天上坐在上帝的右边，同我们这里所说的并不矛盾；相反，还恰恰由于这一点，才使得基督既今在于圣团契之中、又作为圣团契今在成为可能。

作为圣言的基督又是圣团契，这是什么意思呢？这表明，既在团契中又作为团契的上帝的逻各斯，有其空间和时间中的实存性。圣言基督灵体俱全地今在。逻各斯不只是教义（doctrina）——人的学说——

---

[1] 参见《加拉太书》六章15节等处的《圣经》章节。

中的微弱之言，更是满有大能的创造者之言。他言说，因而创造了圣团契的形式。圣团契也不仅仅是启示之言的接受者，圣团契本身就是启示和上帝之言。只有当圣团契自身就是上帝之言，她才能理解上帝之言。人只有在启示的基础上才能理解启示。只要圣团契是启示的接受者，圣言就在圣团契里面。然而，只要圣团契本身是启示，并且圣言想拥有一个被造之礼的形式，那么，圣言本身也就是圣团契。

作为圣礼的基督又是圣团契，这又是什么意思呢？基督作为圣礼，既在圣团契中，又作为圣团契存在。圣礼本身已经具有超越圣言的身体形式。圣团契是基督的身体。这里的身体不仅仅是形象。圣团契就是基督的身体，而不是说，圣团契表明基督的身体。用于圣团契的身体概念，不只是一种功能概念，因为功能概念仅限于指这个身体的各肢体各部位，而用于指圣团契的身体，是一种全面而中心的概念，所指是升高和降卑的今在者之实存方式。

这位作为圣团契实在着的基督，就是升高者和降卑者的完整身位。他作为圣团契之在，如同作为圣言和圣礼之在一样，也带有绊脚石的形式。然而只要这种团契是圣团契，她就不再陷在罪中。但是，她仍然是在旧亚当的世界上存在，在“罪身的形状”(ομοιωμα σαρκοζ)[①] 中存在，处在罪恶的世代。她的属人方面，仍在认罪中。(参见约壹)

基督不仅是圣团契的元首，他本身也是圣团契。(参见林前12章和《以弗所书》)基督是元首，也是每个肢体。元首与肢体的分离，首先出现在《以弗所书》；但是，这种分离的概念，却不属于保罗原有的思想。元首表明作主(das Herrsein)。这并存的两种观点，并不互相矛盾。

二　基督的位置

如果我们询问基督的位置，那么，我们就是在“谁结构”中询问“何处结构”(Wo-Struktur)。这样的话，我们仍然没有越出“身位结构”的界线。基督对他的教会，是作为空间和时间中的身位今在的；其他一切，都取决于这点。如果能够证明，这种结构是实存性的，而不是偶然性或附庸性的，那么，从神学上也就提供了证据，表明这种时空存在者正是复活者身位的实存方式。因此，我们就必须询问“何处”问题。

---

① 语出《罗马书》八章3节。

他在何处？他在为我处 他站在我的位置上，这个位置原是我当站立的，可又是我无法站立的位置。他站在我实存的边缘，超然于我的实存，却为我而在。这就清楚表明了以下事实：我同我应当所是的本我，被一条我无法超越的界线分隔开了。这条界线就隔在我与我之间，隔在旧我与新我之间。我在同这条界线相遇的时候，就受到了审判。在这样的场所，我无法独自站立。而基督所站的，正是这个位置：他站在我与我的中间，站在我的旧实存与我的新实存中间。因而，基督既是我自己的界线，同时又是我失而复得的中心，他是我与我之间的中心，是我与上帝之间的中心。只有超越界线的所在，界线之为界线才能真正被认识。在基督里，人类才认识到这种界线，因此，人类就同时再次发现了自己新的中心。

基督同时成为时间和空间的中心，正是基督身位的本质所在。在圣言、圣礼和圣团契中的今在者，就是人类实存、历史和自然的中心。他的身位结构，决定了他要处在中心位置。如果我们将"何处问题"推回到"谁问题"，那么答案就是：基督是"为我而在"的中保(der Mittler)。这就是基督的本质及其实存方式。他处在中心，可以从三重意义上来看：处在为人在此的中心，处在为历史在此的中心，处在为自然在此的中心。

1 基督作为人类实存的中心

基督是我们实存的中心，这并不意味着他要成为我们人格(Persönlichkeit)、思想和感情的中心点(Zentrum)[①]。即使对我们的意识而言，基督是在我们的边缘，甚至基督教的虔诚(Frömmigkeit)被排挤到我们本质的边缘之时，他依然是我们的中心。这种见解不是心理学的，而是存在论－神学性观点所关注的，不是我们的个人品格(Persönlichkeit)，而是我们在上帝面前的身位之在(Person-Sein)。身位的中心是无从拿出来展示的。关于基督是我们中心的陈述，它的正确性也就不能从展示的外在证据加以确认。因为这里涉及的，是有信仰的身位范围内被信仰的中心。

在已堕落的世界里面，中心同时也就是界线。人站在律法和成全

① 注意作者在这里所用的两个不同的词语："中心点"是 Zentrum 的对译，原文的"中心"则是 Mitte(原文侧重两者之间的含义，并且同"中保"相关)；两种英译本均未能很好区分，罗勃森甚至将书名改为 *Christ the Center*，更是不妥。

之间。人有律法,可是却无法遵行律法。人在律法面前失败跌倒之处,也就是基督站立的所在。基督作为中心,就意味着他是成全了的律法。这样,基督就不仅是人的界线和对人的审判,还是人的新实存的开端,是人的中心。基督作为人的实存中心,表明他既是对人的审判定罪,又是人所成之义。①

2 基督作为历史的中心

基督是历史的中心,而任何想为此提供一种哲学证明的企图,都必须坚决予以拒绝。要讨论的,不是去证明基督是宗教历史和世俗历史的圆满和中心。这里要涉及的,同样也不是历史领域中预先设定的中心。即使基督被展示为一切宗教的极致,那同样与他的中心之在毫不相干。与其他相对性的现象作比较,并且因此得出基督是历史中心的"证明",充其量也不过是将一种相对的绝对性归给基督罢了。所有关于绝对性的询问,都是错误的。与相对性的东西做比较以及对相对性问题的证明,都无从推导出一种绝对者来。对绝对性的询问,是自由派-唯理论者的问题,这个问题,只能歪曲这里所要探讨的问题。关于基督作为历史的中心和界线的问题,应当从完全不同的角度提出来。

历史活在应许与成全之间。历史怀有的应许,是成为完全属于上帝,成为孕育上帝胎儿的地方。一个弥赛亚将要降临的应许,在历史上处处都是活灵活现的。历史就活在这种期待之中,并以此为指归。历史的意义在于:弥赛亚的来临。但是,历史与弥赛亚的关系,正像个人与律法的关系一样,是心有余而力不足。应许为罪所败坏。人只有在为罪败坏时才拥有被败坏的律法。历史所拥有的应许,也是为其所败坏的。历史的存活,靠着"日子满足"(erfüllter Zeit)的应许,靠着它的"凯逻斯"(καδροζ)②。它得时常保持其中心清晰可见。它陷入了这样的境地,在它自己的弥赛亚那里荣耀自己。从历史哲学的角度来看,弥赛亚作为历史中心,这是一种令人起敬的理论(Konzeption)。但是,这种应许一直还没成全。使历史大为烦恼的,正是有关弥赛亚的应许败

① "所成之义"原文作 die Rechtfertigung (des Menschen),英文通常译作 justification,汉译则较复杂。天主教一般译作"成义",而在基督新教中,大部分情况下译作"称义"。因信称义,是当年路德在宗教改革运动中,用以反对罗马天主教会的有力武器之一。近来,信义宗世界联盟同梵蒂冈对 justification 教义,基本上已取得共识。但在汉语世界,翻译问题就够困难了。成义、称义,一字之差,咫尺天涯。

② 通常转写为 Kairos,一般指"时机",是新约神学中重要术语之一。

坏了，无望实现。历史知道自己弥赛亚的使命，然而在完成这一使命时却总是失败。

弥赛亚不可能是外在可见、可以展示的历史中心，而应当是上帝所指派的、隐藏的中心；这种思想只在一个地方出现，犹如面对各种败坏的弥赛亚主义的滚滚浪潮，逆流行舟。出现这种突破的地方，是以色列。以色列在列国万民中，怀着先知性的盼望，孑然独立。以色列因而成为上帝成全其应许的地方。

这成全的应许无从论证，只能被宣告。这就意味着，这个弥赛亚基督，集历史上一切弥赛亚期盼的毁坏与成全于一身。所谓毁坏，是指外表可见的弥赛亚始终没有出现，而应许是在人不知不觉中实现的。所谓成全，是指上帝确实因此进入了历史，世人所盼望的也真的已然出现。历史的意义同一个事件关联在一起，这个事件的发生，意义深远却又相当隐秘，就是一个人死在十字架上。历史的意义源于降卑的基督。

因此，任何其他关于历史的宣称，都被审判并了结了。此时，历史连同它的应许，已走到穷途末路，碰到了极限。从历史的本质来看，它行将就木。然而，设定历史界限的基督，同时又成了历史的中心，成为历史的成全。基督所站的位置，原是整个历史在上帝面前应当站立的地方。对于历史，基督也是它的"为我"而在。基督是历史的中心。

经过十字架和复活，基督在教会中今在；正因如此，教会也应当被理解为历史的中心。教会是国家所创造的历史的中心。同样，教会也是国家领域中隐而未现的中心。教会之为中心，并不是自己要去站在国家的中心，或者听任国家把自己置于它的中心，成为国家教会(Staatskirche)什么的。教会同国家的关系，并不在于她显山露水地在国家领域获得一席之地。教会是隐秘地作为国家的意义和应许，同样，教会也是隐秘地，根据国家的本质，对它审判，或为它辩护。而国家的本质在于，通过制定法律、创造秩序，使人民日趋完善。考虑到国家创造秩序，弥赛亚的诉求在其内部隐藏地寓居着。

所以，正如教会是国家的中心，教会也是国家的界线。教会之所以如此，在于她藉着十字架，宣告了对一切人间秩序的突破。正如教会所

认识所相信的，十字架是对律法的成全[1]，教会还相信，十字架是对国家秩序的成全。教会对十字架的认识和传扬，并非要制定一种新法律，以制约国家的活动。相反，教会宣告说，由于上帝进入了历史并死于历史，国家秩序一方面最终被突破、被扬弃，同时也最终得到肯定、得到成全。

出此可见，自从十字架事件以来，国家同教会的关系，就焕然一新了。自从有了教会，也才有了真正意义上的国家。十字架打破、成全并肯定了国家秩序。结果，国家从十字架并因着十字架（教会亦然），获得它本真的根本。

基督对我们以两种形式今在，一是作为教会，一是作为国家。他这样的今在，只对我们这些已经接受他为圣言、圣礼和圣团契的人才有意义，因为我们在十字架事件以后，必须从基督的角度来审视国家。国家是上帝"左手执政"（Reich mit der linken Hand，魏玛版《路德文集》卷二十六，页 385、页 6－9；卷五十二，页 26、页 20－26）。基督在尘世生活的时候，他就是上帝的国[2]。他被钉十字架之后，这个国度就一裂为二，成为上帝左边和右边的国。此时，基督的形象只能在教会和国家的两重性中为我们所认识。然而，完整的基督，在他的教会中，是今在的。而这个教会，正是国家的隐秘中心。国家无须去体认这个教会中心论，虽然在实际上，国家一直靠这个中心存活，而一旦失去这个中心，自己也就名存实亡。

作为历史中心的基督，是历史和上帝之间的中保，他是以教会形象出现的。同样，作为历史中心的基督，也是这个教会和上帝之间的中保。这样，他也就是这个教会的中心；而以基督为中心的教会，才能成为历史的惟一中心。

3 基督作为上帝与自然间的中心

对这个问题，基督新教神学一向考虑得很少。

---

[1] 律法和法律，在原文用词则一，这里基本按校译者个人习惯使用。有条不成文的自我规定，可供参考：在从教会或神学角度论述时，大体采用律法的译名；而当侧重政治学和国家学说的理解，则多译法律

[2] "上帝的国"（das Reich Gottes），也可译作"上帝的国度"和"上帝的统治"等。前句"左手执政"，有时也有译为"左手（或左边）的王国"

基督是那新的受造者[1]。所以，基督使一切其他的被造之物都成为旧的被造之物了。自然处在咒诅之下，这是大地当初因为亚当的缘故而从上帝受的咒诅。[2] 自然原是上帝的被造之言，为要自由地传扬上帝之言。然而，作为堕落了的被造之物，自然默然无语，为人的过犯所奴役。自然也像历史一样，处在丧失意义及自由的痛苦之中；它在等候一种新的自由释放。自然又不像人类与历史那样可以同上帝和好，它所盼望的，是得到救赎(erlöst)，得到释放、重获崭新的自由。它的灾难，在于它那糊涂的意愿，想使自己获得自由，以显示自己凌驾于人类之上的权能，靠自己成为新的被造之物，重新创造自己。

处于奴役之中的、旧的被造之物，在教会的圣礼中，获得了释放，得到了新的自由。基督作为人类实存与历史的中心，是对未曾遵行的律法的成全，也即和好。自然却是在咒诅之下——不是在过犯之下——的被造之物，因此它缺乏的是自由。这样，自然在其中心基督那里所寻求的，就不是和好，而是被释放。这种释放，只在基督里才有，同样不是显而易见或能够证明的，而只能被宣告。当宣讲的，是受辖制的自然怀着得释放的盼望。因此，在圣礼中，当旧的被造之物的元素，成为新的被造之物的元素，这就是一个记号了。这些旧的被造之物的元素，在圣礼中，从失语症中获得释放，向有信仰的人直接传扬上帝崭新的创造之言。他们不再需要人类的解释。受辖制的自然，不能对我们直接宣讲创造之言。然而，言说的是圣礼。基督在圣礼中，是自然与上帝之间的中保，并代表一切被造之物，站立在上帝面前。

总而言之，还必须强调：基督是人类实存的中心，是历史的中心，现在也是自然的中心；这三个方面只能从抽象意义上加以区分，而在实际上，人类的实存也总是历史，也总是自然。作为律法的成全者和创造之释放者的中保，对人类的整个实存而言，同时具有这些身份。这位中保，也就是我们的代求者(der intercessor)和"为我"而在者，还同样是旧世界的终结和上帝新天新地的开端。

---

① "新的受造者"(neue Kreatur)也可译作"那新造的人"，但本节侧重自然与被造之物，所以用前译。

② 参见《创世记》三章17节。

第二章 昔在的基督

一 探究昔在的基督

我们到目前为止一直在谈的“今在的基督”，也是“昔在的基督”[①]。这个昔在的基督，也即拿撒勒人历史上的耶稣。若事实不是这样，那么就可用保罗的话说，我们的信仰便是徒然，便是幻觉；教会的本质，因而也被挪去。世人必须明白，将所谓历史上的耶稣同今在的基督相分离，只是一种一厢情愿的虚构。

自由主义神学家试图这样去虚构，他们将“符类福音书”[②] 中的耶稣同保罗书信中的基督分裂开来，但是无论从历史还是教义学的角度看，这种尝试是注定要失败的。从教义学角度看，如果有可能将耶稣同基督分离开来的话，那么，教会传扬的就是虚妄的。

从历史角度来看，可以对到一九〇〇年为止的自由主义神学作如下描述：它是对教义学必要命题一种间接、无意因而更强有力的证明。自由主义神学的结果，是导致自己的毁灭，并为前述关于耶稣即基督的命题，开拓了空间。

自由主义神学之存亡，端赖耶稣与基督的分离与否。在自由主义神学家看来，被教会狂热崇拜着的耶稣，就成了基督。耶稣是基督的根据，既不在他的本真存在[③]，也不在他的身位，而是在于他对别人的影响。自由主义神学家认为，在其本真存在中的耶稣，同圣团契所观照的

---

① Der geschichtliche Christus 译作“昔在的基督”，是考虑到作者的整体思路，他特加区别的 der historische Jesus，就相应译成“历史上的耶稣”（注意其中的“上”）。从朋霍费尔的用法来看，Historie 侧重观念性、形而上的客观历史研究（与教义学对举时译“史学”），Geschichte 则指在昔具体时空中的存在显现。

② 又译“对观福音书”，指《新约圣经》中四本福音书的前三本，即《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》。称“符类福音”时，一般是为了区别于《约翰福音》（也称“第四福音”）。

③ 本真存在中的本真，为原文所无，系根据语意，为方便理解而译添。

耶稣，两者应当严加区分。"耶稣生平研究"[1] 于是乎兴起。科学研究必须对"历史上的耶稣"去伪存真，并对称为基督的耶稣釜底抽薪。万没想到的是，结果与期望，却两不相符；开展这种研究之后，被釜底抽薪的，恰恰是自由主义神学自己。这时，要为历史上的耶稣写一部可信的生平传记，已经不可能。于是，弗雷德（William Wrede）[2] 和施怀策（Albert Schweitzer）[3] 的著作就问世了。（弗雷德的《论所谓新约神学的任务与方法》出版于1897年，他的《福音中弥赛亚的奥秘》出版于1901年；施怀策《耶稣生平研究的历史》出版于1906年。）施怀策由此得出结论说：追寻历史上的耶稣，这种事本身就是不可能的。弗雷德说得很分明：就"耶稣生平研究"意义而言，历史上的耶稣是不可想像的，因为符类福音书作者自己不能自外于圣团契，他们本身就以"圣团契的信仰"（Gemeindeglauben）为前提。我们无法超越基督为主的信仰（Kyrios-Christus-Glauben）。

自由主义神学的终结，带有双重含义：

第一，从消极方面看，它所谓耶稣不是基督而是另一个人的假设，宣告破产了；

第二，从积极方面看，从现在起，只有当下列前提被认真接受，才能对《新约圣经》进行稍微像样一点的史学诠释，而这前提是：耶稣从来都是宣信的主基督。

此外，还有两条出路。首先，我们可以不管其他，仍然呆在史学的层面，将这种信奉主基督的崇拜（Kyrios-Christus-Kultus）同其他类似的崇拜放在一起作比较。其次，我们也可以设法去寻找，从史学层面向教

---

① 耶稣生平研究（die Leben-Jesu-Forschung）；在英语和汉语学术界，一般称为对"历史上的耶稣"的研究，这种习惯，显然同施怀策（Albert Schweitzer）名作 *Vom Reimarus zu Frede*（《从雷玛如司到弗雷德》又名《耶稣生平研究的历史》，1906）的英译书名（*The Quest of the Historical Jesus*，1910）有关。

② 弗雷德（1859－1906）：德国神学家；一八九三年任哥廷根大学新约神学教授；一八九五年起任教布雷斯劳（Breslau）大学。

③ 施怀策（1875－1965）：神学家、哲学家、医生和管风琴专家。生于恺撒斯堡（Kaisersberg），在斯特拉斯堡、柏林和巴黎求学。一八九九年在斯特拉斯堡牧会。一九〇一年发表《弥赛亚的奥秘与受难的奥秘》（*Das Messianität-und Leidensgeheimnis*；英译 *The Mystery of the Kingdom of God*，1904），次年任斯特拉斯堡大学神学讲师；一九一三年起，作为宣教士医生在加蓬（Lambarene）工作；一九五二年获诺贝尔和平奖。去世前所撰《上帝的国与基督教》（*Reich Gottes und Christentum*）稿，后由诺恩希旺德（Urich Neuenschwander）编辑出版（1967；英译 *The Kingdom of God and Primitive Christianity*，1968）。

义学研究过渡的通道。史学层面已经表明,耶稣同基督是不可分离的。一种只有父上帝起作用的"耶稣宗教"(Jesus-Religion),和一种基督崇拜,已经不可能彼此对立起来。因此,产生这种对立想法的神学本身,也就成为不可能的了。而这一结果更让人吃惊的,还在于似乎从一开始,教义学同史学研究就是两相对立的。弗雷德认为,到头来,史学与教义学之间,会重新缔结联盟。史学在《新约圣经》的基础上,重新拟订教义学的前提:今在的基督与昔在的基督之间的统一,以及宣信中的耶稣与历史上的耶稣之间的统一。

凯勒(Martin Kähler)[①] 在一八九二年出版的著作《所谓历史上的耶稣与昔在的圣经中的基督》(*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*)中,曾经提出下列两种断言:一、耶稣生平研究是条死胡同(ein Holzweg);二、宣讲的基督就是昔在的基督。由此,教义学就道出了历史神学后来才承认的东西 现今到来的时代,是主要对教义学感兴趣的时代,这个时代试图了解的,不是耶稣的神圣影响如何,而是耶稣基督的神性。

如果在日后的某项研究中,史学批判再次质疑教义学的陈述,甚至可能使教义学变得不可能,因为其结论还得改变,那会导致什么结果呢?教义学陈述究竟在多大程度上依靠史学证明呢?对此,有两点当谈:

第一,教义学需要对耶稣基督历史性(Historizität)有确信,也即宣信中的与历史上的之间有同一性;

第二,接着当问的是,教义学怎样才能对历史性确信无疑。

史学真能承担教义学的陈述吗?单单通过史学,就能认清历史上的耶稣形象吗?那样的话,客观历史就得被当作圣史(historia sacra)看待。可见,这又不行,在经验上和神学上,都行不通。那么是否有一种直接的、非历史性(ahistorisch)的途径,藉此我们可以认识耶稣基督呢?换一种提问的方法,就是:教会怎样才能对史学事实绝对地确信无疑?

历史研究的本质,决定了它不能将个别的事实看作绝对者。从个别,也无法推出全体。每种个别的事实,都含有某种偶然因素;因此,其绝对必然性无法推导出来。然而现在我们面临的是,耶稣生与死这个

---

① 凯勒(1835-1912):德国近代重要的神学家。他的《十字架与人子》,已收入香港汉语基督教文化研究所编"历代基督教思想学术文库"的现代系列,读者届时可以参考。

昔在的、原带有偶然性的事实，对于教会来说，却具有根本和绝对的意义。如果他没有生活过，那么教会就当受咒诅；教会如果对此没有确信，那么教会的末日就到了。我如何对"耶稣基督"这个史学事实确定无疑呢？这里，我们对历史研究及其方法的要求，显然是过于苛刻了。对于这些问题，不妨作如下答复：

第一，历史研究从来无法做到绝对肯定，因此它同样也无法做到绝对否定。绝对否定或绝对肯定，都会使自己成为圣史。所以，历史研究也不可能绝对否定耶稣基督的实存，它能做的，至多只是让这种实存显得可疑或不大可能。对历史研究来说，作为其研究对象的耶稣基督始终是一种偶然现象，这种现象的历史性，是它无法用必然、绝对的确定性加以肯定或否定的。没人有绝对的权威，可以取消教义学陈述的存在理由。

第二，对一个史学事实拥有绝对的确定性，这个目标本身就无法企及。这始终是一种悖论。然而，这种悖论对教会来说，却有决定性的意义。这意味着，在教会看来，历史上的事实不是过去完成时，而是现在进行时；偶然的就是绝对的，既往的（das Vergangene）就是今在的，昔在的就是当前的（基尔克果）。无论何处，只要容忍这种矛盾，历史上的也就是绝对的了。这种关于昔在者在当前、隐藏者被彰显的宣称，并不是随处唾手可得，只有在这种昔在者或隐藏者，自己同时现身当前和昭然可见之时，也就是说，藉着对耶稣基督复活中的上帝神迹的信仰，才有可能作出这种宣称。

在客观历史中，发现不了通往绝对性的道路；史学也无法提供信仰的绝对理由。然而，信仰从何处得到其充分理由，将偶然的东西认作必然的呢？只有复活者的自我见证，教会藉着这种自我见证，见证出这位复活者就是历史上的人物。复活者从他在教会中今在的神迹出发，见证了此地此时的自己就是从前历史上的那一位。

对历史上的耶稣所作的史学探索，对信仰者来说，并非不可或缺。史学的考察，根本不同耶稣合而为一；这种探索，与我们同往昔某个人物（Gestalt）的任何其他相遇没有区别。就像我们可以同歌德一起分享时光，我们也可以"同基督一起分享时光"（Stunden mit Christus）。这里所指，也不是与某个历史人物的神秘地合一，而是指一个为自己作见证的身位。赫尔曼的说法是，惊慌不安的良心在内心生活中找到一种同耶稣的相遇，并且通过这一相遇，树立起对历史上耶稣其人的信念。

可是这种说法，也行不通。事实上，是复活者自己创造出了信仰，他所指明的道路，正是通向作为历史上的人物自己的。由此可见，信仰无待史学的任何证明。与今在性中基督的自我见证相比，史学的证明实在是微不足道。在信仰上，无法从内部或自身去理解昔日史实，而只能从永恒的角度去理解。这就是信仰理解昔日史实的直接途径。

但是这样一来，岂不是为各种狂热行为大开方便之门了吗？其实并非如此，因为耶稣基督的自我见证，只能藉着《圣经》传给我们，除了通过《圣经》中的圣言晓谕我们，再无别的途径。我们处在世俗领域的时候，首先同一本书发生了联系。我们得阅读这本书，解释这本书。可以借助史学－语文学考证的各种手段来阅读这本书。就是信仰者，也得平心静气、实事求是地来读它。这时，我们会到处碰到疑难处境，比如我们证道时必须讲一段经文，但是我们从语言－历史学研究已经知道，这段经文根本不是出自耶稣之口。我们在讲解《圣经》时，常感如履薄冰[①]。所以，我们不能在某一点上故步自封，而必须在整本《圣经》中四下求索，前后左右，不停换位，仿佛在渡过一条漂满冰块的河流，不能自限于脚下的冰块，而是不停地从一块浮冰跳到另一块浮冰上。（图尔内森[Eduard Thurneysen][②]）

如果一段经文的真实性，已经为历史研究有根有据地否定了，那么用这段经文去证道，就会有许多困难。字句灵感说（die Verbalinspiration）比起复活，只是聊胜于无的糟糕替代品，它意味着对复活者独特今在性的否定，它还将客观历史永恒化，而不是从上帝的永恒性来审视和认识客观历史，它正在试图加固所履薄冰时，就陷于灭顶之灾。《圣经》毕竟也是天地间众多书籍中的一部。我们作好准备，容忍昔日史实中的遮蔽，并进而听凭史学批判大行其道。然而，通过支离的《圣经》，复活者同我们相遇了。我们必须进入历史批判的困境；史学批判根本谈不上具有绝对重要性，但也不是无关紧要。实际上，史学批判不会削弱信仰，反而能增强信仰，因为昔在性中的遮蔽，正是降卑的

---

① “薄冰”的意象，是从“开裂的地表”（der brüchige Boden）转换而得。后面另有一处，也是同样的情况。这里与翻译难度无关，而是考虑中文读者对文体和修辞的阅读习惯。薄冰与浮冰充斥的河，毕竟较为接近。

② 图尔内森（1888－1974）：瑞士神学家，巴特好友；一九一三至一九二〇年在洛伊特维（Leutwil）、一九二〇至一九二七年在布鲁根牧会；一九二七至一九五九年任巴塞尔大教堂牧师，同时兼巴塞尔大学实践神学教授。

基督无须摆脱的。

耶稣基督的昔在性，因此就有史学和信仰的双重视角。这两种角度，是密切相连的。历史上的耶稣自己降卑；这个史学所无法把握的耶稣，正是复活信仰的不二主题。

接下来要考察的，是复活者的昔在形象。古代教会是以历史上的耶稣基督为起点的，而对今在和复活的基督未予强调，因为在古代教会，今在和复活的基督是不言而喻的。然而，这种前提，今天已不复存在。我们先考察基督今在性的原因就在这里。

二 批判性或否定性的基督论

这里所要探讨的，是基督论中这样的一部分，这部分将基督身位的不可思议性变得可以思议了。但是，思议在这里的含义，是对不可思议者存而不论。不可思议者是不可能转变成某样可以思议的东西的；不仅如此，我们还当拒绝任何进行这种改变的企图。批判性基督论的目标，是划定应当听任不可思议者存在的范围。这种基督论之所以具有批判性，是因为它根据这一界限，来考察各种有关基督的陈述。批判性基督论的结果，是属于否定性的，因为这种基督论明确划定了界限，规定了关于基督有什么是不允许说的。

由此，也就能发展出建设性的（positiv）基督论。建设性基督论的努力，必须不断服从批判性基督论。从历史上看，实际情况是，大公会议（die Konzilien）取得的成果，总是一种否定性的、界限井然的基督论。另一方面，建设性基督论的开端，总是由神学家个人带动的。大公会议为这些神学家的动议定下批判性的界限，其成果就成为批判性神学的内容。但是，建设性神学对批判性神学是有帮助的，它使批判性神学的界限更为明确。一届届大公会议的进步，离不开那许许多多的个人，正是他们在大公会议的间隙，推动着建设性基督论的发展。批判性基督论是官方教会的事情，其地位则见于大公会议训导权威（die Lehrautorität）中。建设性基督论实际上总是出现在教会的宣信中，其位置则在证道和圣礼中。古代教会所确定的界限，在今天就显示出意义十分重大。

如果批判性基督论关注的是确定界限，那么这就意味着，它关注的是异端概念。异端概念今天已经不复存在，因为已没有训导权威了。

这是一种很大的衰败。今天所谓普世性的大公会议，算什么都可以，但就算不上大公会议，因为它的语汇中异端这个词已经被删掉了。如果不说："对基督来说这是对的，那是错的"，也就没有认信(Bekenntnis)。异端概念是认信概念中必需和不可放弃的组成部分。认信教会的教义，必须同异端邪说针锋相对。《奥古斯堡信约》[①] 说得再清楚不过："教会咒诅。"

在此必须注意的是，异端概念恰恰产生于教会的兄弟情谊，而不是源于缺乏爱心。只有当我向一个人不隐瞒真相，我才是以兄弟之谊待他；如果我对他不说真话，那我就是把他当作异教徒(der Heide)。如果我向一个有不同看法的人讲真话，爱心就在其中，这种爱心，是我应该报答他的。

1 **幻影论异端(自由派神学)**

幻影论异端试图将基督的降生为人变得易于理解，因此就把耶稣基督当作神性在昔在史实中的显现形式。基督的个性，只是衣服和面纱；是上帝使用的一种手段，为要向人言说。基督的人性因此就不属于基督的本质属性。耶稣其人不过是上帝的招牌。这种异端由来已久，同基督教本身一样古老，而且现今还存在着。这种异端，得力于下列双重的动机：

第一，源于一种抽象的上帝理念。这种上帝观可以不考虑人，而是独立地拥有自己的本质。人无待上帝的启示就能认识上帝。人已把真理当作超历史(übergeschichtlich)的、绝对的理念来认识了。如果上帝被设想为理念，那么基督就必须被理解成这种理念的表象(Erscheinung)，而决不能理解为单独的个体(Individualität)。这种异端因此就得对基督中的人性视而不见。如果上帝要同人相遇，那么他就走出理念世界，进入表象世界。他去找什么样的外表形式，对于其内核来讲并不重要。这种思想的源头，是希腊哲学中理念与表象的两相对立。出现在世界上的东西，对于理念世界中存在的东西而言，是无关紧要的。幻影论异端，是典型的从希腊思想派生出来的异端，是彻头彻尾的异教思想。它的对手，是犹太思想。在犹太思想中，没有理念－表象

---

① 《奥古斯堡信约》(die Augustana，全称应是 *Confessio Augustana*，德文一般译作 *Augsburger Bekenntnis*)，又译《奥古斯堡信纲》或《奥古斯堡认信文》，这是梅兰希顿为路德宗教会起草的信仰纲领性文件。

这对概念的假设，所以，幻影论在犹太思想中，根本没有立足之地。正因为如此，犹太思想中就兴起了伊比奥尼派(ebionitische)异端。

第二，幻影论还以一种特别的救赎论思想为基础。在古代教会中，有所谓“人的本性须靠基督来救赎”的说法。个体性(die Individualität)的个人，是乏善可陈的。用谢林的话来说，就是“个体性即罪”。因此，人的命运是摆脱他的个体性牢笼，回到他的本质去。普天之下，人的本质相同。救赎就是从个体性中解放出来，回到本质性(die Wesenheit)中去(本质即本性[Wesen = Natur])。救赎恢复了整个人类的统一性和天真无邪。“人啊，成为真正的人吧！”(Mensch, werde wesentlich)(西里西亚的安格卢斯[Angelus Silesius][①])安格卢斯这里所说，同古代教会已经说过的，以及后来(德国)唯心主义所要说的，并无二致。由于《圣经》提到基督成为人以施行救赎，这在幻影论的前提下，就可解释为：上帝取得了人的本质和本性，但没有接受带其个体性的个人。因着接受人的本质，上帝就使人得到了救赎，回到了人原来天真无邪的本质，撇除了个体性即罪。随之而来的问题是，如果上帝只取得了人的“本性”，而撇开了他的个体性，那么，怎么能说是完全成为人了呢？然而这种撇开，正是利害攸关的所在，这是让作为一个人的上帝，避免陷入罪中，否则，救赎圣工就转眼成空。

于是就出现了老底嘉的阿坡里纳利斯(Apollinaris von Laodicea)[②]宣传的教义。在古代教会中，阿坡里纳利斯可厕身于最有才华、最为成功的教义神学家之列。他主张，逻各斯虽然取得连同肉体(Sarx)和魂魄(Psyche)的人之本性，却并没有人的“努斯”(Nous)。[③] 这里所理解的努斯，指的是使人成为单个的人(zum Einzelnen)者，是使人成为具有灵性个体性的身位(zur Person in ihrer geistigen Individualität)的东西。成为人，因而就是上帝的一种表象出现在人的本性中，而此时人的本性，已经排除了个体性关系。在耶稣身上排除了努斯，空出的位置就由

① 西里西亚的安格卢斯(1624－1677，即 Johannes Scheffler)，西里西亚宗教作家。

② 老底嘉的阿坡里纳利斯(约 310－390)，老底嘉教会的主教。

③ 本句中的逻各斯指基督，参见《约翰福音》第一章。这里反映出教会中一种传统的、三分法的人观，即认为人包括灵、魂、体三个方面。肉体(Sarx)和魂魄(Psyche)近似教会用语中常说的“体”和“魂”，“努斯”不妨暂且看作“灵”的对应词，虽然两者有时有很大的区别，这也是我们这里宁肯采取音译——Robertson 的英译则将 Sarx、Psyche、Nous 统统照搬，只是将首字母的大写改成小写，并印成斜体字——的道理。

逻各斯取代。所以,实际上不是上帝完全成为人。那只是一种"幻影"(ein δοκειν)[1]。这种精致的幻影论很快就被看穿,阿波里纳利斯的主张于是被定为异端。因为假如上帝没有完全成为人,那么就完全否定了上帝降生为人,上帝对人的救赎也就成了问题。所以,古代教会认识到,上帝成为人,是同时取得人的肉体、魂魄和努斯。

如果这一点可以肯定,随后的问题就是:这样的个人怎么能够是上帝?基督身位的统一性(Personeinheit)还能保留得住吗?那岂不是说,在已然成为人者里面,既有一个耶稣,又有一个基督?尽管在基督论讨论过程中,旧的正统教义已经承认了基督带有努斯,但一想到这不仅可能意味着在人的本质中有个耶稣,甚至在堕落的个体性中也有一个耶稣,就不免有情何以堪之叹!于是就寻找出路,结果发现出路在于转变问题。尽管上帝降生为人的教义,是说体、魂、灵彼此紧密相联,然而世人并不承认耶稣有其独特的实在性(Hypostase)。对耶稣而言,自己并没有独特的实存方式,因为他是以上帝的实存作为自己的实存。"同一实在性"(Enhypostasie)[2] 理论就是这样认为的。上帝和人会再度分开,各归自己的实在性。因此,耶稣的身位现在就同神性的实在性同一实在了。这种同一实在性理论,原是为了防止基督里面上帝和人的分离,但是此论一出,就标志着,古代教会教义学同幻影论的战斗,已从正面进攻转入断后阻击。这种理论还曾再次以精致的形式,渗入到古代教会的正统信条中。幻影论在否定实在性的时候,已经到了退无可退的地步,于是就负隅顽抗。布隆内尔(Emil Brunner)[3] 在《中保》中忽略了这一点,他认为,古代教会的同一实在性论说是一种很好的见解,并因而接受此说。但是路德说:"你应当指着完整的耶稣其人说,这就是上帝。"

古代教会基督论误人幻影论歧途的原因,在于其将人割裂为本性

---

① 希腊文原词,本来是指"貌似"和"看上去如何"。

② 此语源自希腊文 ενυποστασια(比较 ενυποδτατοζ),本义是"在 υποστατοζ(实在性或 person)之中"。这种观点认为,在已然成为人者基督里面,人性并无本身的实在性,而是寄寓在逻各斯的实存中。

③ 布隆内尔(1889 - 1966):瑞士神学家,一九一六至一九二二年在奥泊希达顿(Obstalden)牧会,一九二四至一九五三为苏黎世大学系统神学和实践神学正教授,有三卷本《教义学》(*Dogmatik*,1946 - 1960)传世。所著《中保》(*Der Mittler*,1927),很早就引起朋霍费尔的注意,参见他一九二八年七月二十日致导师西贝格(R. Seeberg,1859 - 1935)的信(*GS*,III,S.15)。

(本质)和身位体性(Personhaftigkeit,个体性)的救赎论思想。抽象的上帝观与救赎论思想有着相同的前提,即理念与表象的对立。理念是本质(Substanz),表象是偶在(Akzidens)。上帝基督是本质,耶稣其人是偶在。就这样,一种哲学上的假说,就铸造出幻影论的上帝降生为人的教义(Inkarnationslehre)。谁若摆脱不了这种理念－表象相对立的假说,那么他要从幻影论——无论是粗糙的还是精致的幻影论——中解脱出来,必定是徒劳的。

诺斯替派的巴西里德斯(Basilides)[1] 和瓦伦廷(Valentin)[2] 代表了幻影论的雏形。

巴西里德斯宣称,在首生的努斯(primogenitus Nous)基督与表象耶稣之间,根本就没有联合。耶稣只是基督的一种偶然性的基础,两者的联合是临时的,而且早在被钉十字架之前,这种联系就已解除。基督没等钉上十字架,就已升天了,他嘲弄了魔鬼。耶稣是实实在在的人,他为"移涌"(Äon)基督的出发点。瓦伦廷及其门徒阿培勒斯(Apelles)[3] 则宣称,基督的身体不是从世人生的,而是一种属天之躯,只是从玛利亚那里经过一下。萨托尼尔(Satornil)[4] 走得更远,他甚至说:基督根本就没有身体,也没有在世上出生过,他的受难只是一种幌子(Scheingestalt)而已。以上这三种观点的共同点在于,他们都主张耶稣是可有可无的;耶稣只是偶然性的表象,应当把握的是理念及其展开。是否曾经存在过理念在其身上自我开启的耶稣,以及谁是耶稣,这些问题都无关紧要。

古代教会竭力反对这些幻影论者。古代教会坚持主张上帝降生为人,认为当传扬的是一个事件,而不是一种救赎观念。对古代教会来说,耶稣基督的昔在性是一切的关键。然而,世人还是想方设法,要把这位耶稣基督的昔在性,同当代流行的上帝观和救赎论思想,加以调和。这样,就必定出现一些删繁就简的论说。结果,在教会同幻影论的斗争中,形成了同一实在性的观点。这种观点,对幻影论的思想前提有所贡献,它作为负隅顽抗的幸存者,仍存留在古代教会的正统教义学

---

① 巴西里斯德(生活在公元二世纪):叙利亚诺斯替派(又译灵智论者)代表人物。

② 瓦伦廷(生活在公元二世纪):埃及诺斯替派代表人物。

③ 阿培勒斯(生活在公元二世纪):诺斯替派一宗的开山祖,其文字片段,仅存于伦敦的著作中,

④ 萨托尼尔(生活在公元二世纪前半叶):叙利亚诺斯替派代表之一。

中。上帝成为人的教义在其神学表述中,最终还是被当作本质的偶在来思考。尽管如此,敌人还是指名道姓地被指认出来了。幻影论作为离经叛道的言论,受到了咒诅。

在晚近的基督新教神学中,幻影论又死灰复燃;当然,这时的幻影论,带有不同的形式,因为世人现在感兴趣的,是昔在的耶稣。在古代被据为典要的,是思辨性的上帝论思想,而今取而代之的,是一种思辨性的历史概念(Geschichtsbegriff)。客观历史已经成为某些特定的宗教观念和价值的载体。客观历史是超历史的理念的表象。比如说,那些特定宗教的价值之一,就是有关人的宗教品格同"他的上帝意识持守的能力"(施莱尔马赫,《基督教信仰》[*Der christliche Glaube*], § 94)的观点。耶稣是这种观念在历史中的具体化身或承担者。

为什么说这是幻影论的观点呢? 因为我们已先有了一种特定的宗教理念,然后才将这种理念应用到耶稣身上。从一种特定的历史概念生发出来的人的形象,被投射到耶稣身上。更有决定意义的是,这里所讲的上帝成为人,同样也只是达成目的的手段而已。

里敕尔的基督论中的真相,也是一清二楚的。他说,基督只有通过圣团契的价值判断,才能被认作上帝。圣团契是把基督当作上帝来谈论的。通过这一判断,基督才是上帝。里敕尔区分了存在判断(die Seins-Urteile)和价值判断。圣团契有一种价值秩序。带有这种价值秩序,圣团契趋向昔在耶稣的形象,不是把这种价值秩序套到耶稣身上,就是发现这种价值秩序在耶稣身上已经实现了。这样的拿撒勒人耶稣所体现的价值,有恩典、信实以及作主掌管世界等等。耶稣其人就是诸如此类价值的表象。

由此可见,整个自由派神学,应当从幻影论的基督论角度来审视。自由派神学所理解的耶稣,不过是某些思想、价值和教义的承担者或具体化身。但是,从根本上来说,自由派神学没有对耶稣基督的人性予以重视,虽然这种神学里面,恰恰是人言讲得太多。自由派神学同耶稣基督的人性交臂失之,遂使耶稣陷人思辨和虚构之境。将人理解为某种观念的承担者,当然要同人的真实状况风马牛了,因为这种所谓的理解,无非是将现实中的人同一个理想中的人混为一谈,结果把人变成了象征。我们可以在黑格尔的神圣哲学(philosophia sacra)中,找到这种

幻影论最具创意的表达。在黑格尔那里，理念与现象[1]的关系，得到了完美的表述。此时的现象不再是偶然的了，而已成为理念的必然形式。基于一种模态论的三一论，上帝降生为人对黑格尔不再是一种幻影，而是上帝在历史中本质和必然的显现。上帝显现出来，这属于上帝的本质。只有作为昔在者，上帝才是上帝。然而正是这种上帝成为人的"必然性"，才是危险所在，因为这就将不可能是原则、也不应该是原则的东西，变成一种原则了。上帝成为人——这恰恰是从原则上无法把握的。或者我们所谈的不是实实在在的人，而只是一种有关人的理念？上帝成为人，根本不是能从上帝本身推导出来的必然性。如果说，在必然性原则之下，理念与现象也许可以彼此关联，但这种情形，决不会出现在上帝与人类、以及上帝与历史之间。实际上，这种论题也不切合昔在性当中的人。对人来说，上帝成为人是不可理解也绝不可能的、永远听凭上帝的自由，是上帝完全而又无法推导出的光临。

有位黑格尔派的成员，彼得曼(Alois Emanuel Biedermann)[2]就宣告了一切基督论的破产。他说，拿撒勒人耶稣的形象应当被取代。基督才是一种原则——即儿子身份原则——的成全和代表。即使彼得曼一口否认。基督的人性和昔在性，还是再次成为神圣本质的偶在了。幻影论已经完全攻人基督新教的阵营内了。

教会必须拒绝任何形式的幻影论，因为这种异端在圣团契中会导致否定基督的存在。而且，只要希腊理念论[3]思想绝然分割理念与表象，教会就得将这种希望思想同幻影论一起加以拒绝。上帝藉着自由的恩典成为实实在在的人，这是一切神学的首要原理，但是理念论就取消了这项原理。基督并没有从必然性中实现一种神性的或人性的原则。各种幻影论与理念论及唯理论间的"剪不断、理还乱"，倒同时也是其诱惑人的魅力所在。

2 伊比奥尼派异端

在异教哲学眼里，上帝成为人的信条是种愚拙；伊比奥尼派异端并非源自这样一种异教的哲学。在伊比奥尼派看来，对十字架的信仰，毋宁是一种讨厌的绊脚石，是对上帝的侮辱和诽谤。他们竭力想回避这

---

① 这里的现象，即其他地方所译的表象。

② 彼得曼(1819－1885)：一八五〇年任苏黎世大学系统神学教授。

③ 理念论，有时亦译观念论和唯心主义。

样的事实,即上帝的愚拙正是上帝的智慧。所以,他们想用自己的办法,把上帝在世上的愚拙变为智慧。可是在这里,世人同样无法把上帝的愚拙变得更有智慧一点。上帝自己就得着了荣耀,这种荣耀是世人所无法报答他的。

从根本上说,这种思想的价值仅在于,它可以同异教的理念论思想抗衡。它是扎根在希伯来思想[1]中的。伊比奥尼派异端是犹太基督教(Judenchristentum)中的异端,信奉这种异端的犹太人,从来没有放弃过严格的一神论上帝信仰的背景。这派异端想用下列方法来处理上帝成为人的秘密,这就是将之理解为一个人在荣耀里被提升到具有上帝尊严的地步,但是这样把一位上帝同另一位并列起来,在这派异端看来,是对上帝的亵渎,因为只有独一上帝(εςθεος),此外并没第二位上帝(δευτεροςθεος)。但是,他们同样也容忍不了,将耶稣当成在尘世间的上帝的幻形(Erscheinungsform)。希伯来思想,同希腊一幻影论的思想不同,希伯来思想根本不知上帝变体说为何物。创造主不能将自己变为被造之物。耶稣仍旧是上帝的被造之物,是一个具体的人。在耶稣是位具体的人这一点上,伊比奥尼派异端比起幻影论,多少还可取一些,此外,该派还坚持旧约中的上帝观,这种上帝是不会改变形体的上帝。但是,对于上帝与耶稣其人之间的关系,伊比奥尼派无法从存在的同一性(Seinsidentität)方面去认识,而只是从一种限定的关系去理解。因此,他们首先拒绝一种超自然的降生,即使他们承认耶稣是主(κυριος),是出类拔萃的;其次,他们否认基督的先在性(die Präexistenz Christi);第三,他们完全否定耶稣有真正的神性。

洗礼因而就有一种特殊的重要性。藉着洗礼,耶稣才被接纳为遵行上帝旨意的上帝之子。上帝的灵就降临在成熟而又纯洁的耶稣其人身上。从此以后,耶稣,照本质来说,尽管不是上帝,但他得到了特殊的上帝之子的名分。在他身上有个发展过程。他不是上帝,然而他成为“上帝”,当他越是被圣灵得着,他就越明显地成为“上帝”。对犹太基督徒来说,显而易见的是耶稣成全了律法,以至于顺服在十字架上。耶稣的称号之间,像上帝的儿子和真理的先知,可以交换使用。耶稣基督是一个被提升到上帝荣耀里的人。但是,这不能从希腊英雄的意义上去

[1] 原文直译的话,应是“以色列的思想”,为避免同现代以色列国相混淆,而且根据人文社会科学界的习惯,改译作希伯来思想,下同。

理解。异教-希腊思想(幻影论)中的母题(das Motiv)是:对创造主与被造之物间的界线,可以视若无睹,甚至随意取消;而希伯来思想的母题,却恰恰是要保护两者间的距离。前者看到人的可臻完善性,而后者则洞察人的局限性。在人被神化的概念上,犹太基督教的思想同希腊思想,倒似乎是殊途同归,相互之间,非常接近,虽然彼此的出发点全然不同:前者将耶稣看成提升到基督和子的地位的人,而后者索性将耶稣视为变成半神不仙(Halbgott)的人。幻影论和伊比奥尼派异端,虽然往往很难区别开来,但是有一点至少是清楚的,幻影论感兴趣的是取消人的界限,而伊比奥尼派异端的兴趣则是保持这种界限。由于伊比奥尼派的思想常常容易同幻影论交织在一起,所以在教义史研究中为之正本清源决非易事。

伊比奥尼派异端得到了独一主治论者[1] 的拥护,而这些人感兴趣的,是上帝的惟一性。这派人的主要代表,是撒摩沙塔的保罗(Paul von Samosata)[2]。他淡化了耶稣基督的神性,强调了耶稣基督中被造之物的属性。在他看来,基督的神性只是与父上帝在意志上的结合。圣灵被想像为非身位性的、在耶稣身上动工的能力。洗礼是对耶稣的选召,使他成为上帝的儿子。耶稣面临着一种发展。由于撒摩沙塔的保罗淡化了耶稣基督的神性,古代教会就将这种观点谴责为异端。

自由派神学家对撒摩沙塔的保罗有偏爱,乐于援引他,将他视为先驱者。虽然有一些类似之处,但这种援引,实际上却是错误的。从本质上看,自由主义神学不带有伊比奥尼派的特征,而是带有幻影论的性质。自由主义神学以人的无限价值为出发点,他们的陈述表明,他们的走向是天才和英雄主义。倒是施拉特(Adolf Schlatter)[3] 比较接近伊比奥尼派。伊比奥尼派赞美的不是充满价值的好汉,而是顺从的仆人,能以荣耀上帝为荣。在这位仆人身上,关系着人类和教会的救恩。伊比奥尼派同幻影论的自由主义,虽然在外表上有些相似之处,但是伊比

---

① 独一主治论者(Monarchianer),指在神学上主张独一主治权(Monarchie)者,该派认为普治万方的上主是独一无二的,即上帝天父。

② 撒摩沙塔的保罗:约二六〇至二七二年间在安提阿教会任主教。

③ 施拉特(1852-1938):一八八八年任格赖夫斯瓦尔德大学系统神学与新约神学教授;一八九三年任柏林大学教授;一八九八至一九二二年任杜平根(图宾根)大学教授。被认为信仰比较基要。巴特不太佩服他;朋霍费尔却受他影响不浅,读神学的第一年曾听过他的课。

奥尼派的优越之处在于，它始终关注着那位具体的耶稣，实实在在的人。救恩不是同一幅理想图景相联系，而是系于仆人一身。在关注实实在在的人的同时，伊比奥尼派也关注着创造主上帝。但有一件具有决定意义的事，伊比奥尼派却没有做到，即没找到从实实在在的创造主上帝通向实实在在的人即这位仆人的道路。这样，基督的救恩事工就遭到损害并被消解掉了。伊比奥尼派无法宣称，耶稣基督既是真正的人，又是真正的上帝；因此，此派遭到教会的咒诅，就毫不奇怪了。

总之，我们可以得到这样的结论：从否定方面讲，上帝降生为人的教义应定义为，揭露在解释耶稣的完全人性或完全神性时、不惜降低他的神性或人性的各种企图。在基督论里面，将上帝的人性和人的神性联系起来加以思考时，会遇上如此陈述的条理性受损害的危险。从积极方面讲，上帝降生为人应该定义为，在幻影论和伊比奥尼派两个异端之间，找到一条通达的出路。这两种异端在基督论上提出的“如何问题”，应当被“谁问题”取而代之。

3 基督一性论和聂斯脱利派异端（卡尔西登、路德派、弃用论者、隐能论者）

（1）这里提出的，是关于耶稣基督的神性问题。如果上帝在耶稣基督里面成了实实在在的人，那么，应当如何去思考上帝的身位呢？在基督神人二性的教义发展中，就出现了基督一性论和聂斯脱利派异端。

耶稣的身位在救恩史上的重要性，提出了如下的诉求：救恩史事件应当在人的本性中发生。在基督一性论者看来，这种人的本性，也就是我们的本性，应当完全被上帝所接纳、所圣化（vergottet）。提出来的口号是：本性联合（φυσικη ενωσιζ））。上帝逻各斯的一个本性成了肉身（μιαφυσιζ του θεου λογον σεσαρκωμενη.） 因此，不能将基督当作某个个体性的人来理解，他已经把人的本性好像一件衣服穿在了自己身上。他也曾像世人一样受苦、一样干渴、一样潸然泪下，但是他这样做，乃是他愿意（*wollte*），并非因为他的本性如此使然。在基督的神人二性之间，确立一种联合，可谓悠悠万事，惟此为大。因为，如果上帝的本性没在我们的本性中显现，我们的本性又何从得到救赎、拯救和圣化呢？

但是，《圣经》中记载的事实，与此截然相反。根据《圣经》记载，耶稣是个体性的人，拥有人所具有的全部个人特征和局限性；他也哭泣，他也颤抖，甚至承认自己并非无所不知。所以，就出现了聂斯脱利派，他们想要维护《圣经》中所载的耶稣基督完全的人性。基督是完全的人

(τελειοζ ανθρωποζ)。那时世人就感到，不得不接受基督里有两种分开的本性的观点，承认其中神的本性同人的本性是完全区分着的。于是人们就说，其中一种本性受苦，另一种则没有。[①] 所谓基督里的两种本性间有一种本质的联合，就是对创造主的一种侮辱。人们只能谈论一种"态度上的联合"(σχετικη ενωσιζ)，即在顺服上帝的旨意上所达成的一致态度。这样，上帝的超然距离就受到保护，神人二性之间的混淆和转变就被排除了。但是有一点却被忽略了：如果以这种方式来论述神人二性间的区分，那么在极其慎重其事地看待耶稣的人性之时，要谈论上帝降生为人就不再可能了。这样，聂斯脱利派同基督一性论的关切正好相反，在聂斯脱利派那里，救恩史的因素完全被撇到一边。如果我们不相信神人二性在基督里的联合，那么，人的本性又怎能得到救赎呢？

这场论争，导致了基督一性论和聂斯脱利派两种立场的强烈极端化，并且揭示出，神人二性的教义是无法解决的难题。一般来说，基督一性论者更加慎重其事，而聂斯脱利派则更加接近《圣经》的立场；前者探究神人二性间联合的奥秘，后者却关注二性间区分的实事求是；前者体现出一体性的奥秘，后者代表了两重性的道理(die Rationalitiät der Zweiheit)；前者推崇的是人的圣化，后者主张的是迈向崇高、顺服上帝旨意的仆人伦理(das Ethos)；前者询问的是救恩，后者追求的是真理；前者显示出激情似火、热情洋溢而又坚忍不拔，后者展现了惟以是非分明为指归的澄明境界；前者是教牧成群(priesterliche Gestalten)，仿佛阿塔拿修(Athanasius)[②] 之类，虽说阿塔拿修本人还不能直截了当归人基督一性论派，而后者则有以阿里乌(Arius)[③] 为代表的众多平信徒、苦修者和神学家。双方差别如此，势必会走极端，也难以不起争端。

基督一性论者中，有一位来自君士坦丁堡的优迪克(Eutyches von Konstantinopel)[④]，他的一席话，标志着该派思想的登峰造极。他宣信说："我的上帝同我的本质不一样；他不是个体性的人，而是本质的人(Wesensmensch)；他没有人的肉身(σωμα ανδρωπου)，而只有人的品性

① 这里指基督身上的人性受苦，而神性则没有。

② 阿塔拿修(卒于 373)：三二八年起任亚历山大里亚的大主教(Metropolit)。

③ 阿里乌(约卒于 340)：亚历山大里亚教会的长老。一译亚流。

④ 优迪克(约生于 378)：君士坦丁堡教会的长老。

(ανθρωπινον),这种极端的说法,既捍卫了〔基督〕一性(μίαφυσzs)论,同时也给[基督]一性论带来了损害。另一方面,聂斯脱利派也过甚其辞,坚决拒绝称玛利亚为上帝之母(θεοτοκοζ)。

界线因此就划定了,在界限允许的范围中,古代教会得找到自己关于基督奥秘的表达方法。一方面,古代教会必须拒绝基督一性论异端,这不仅是因为根据这种异端的说法,基督里面的人性最终被基督的神性所吞没,还因为基督一性论是对上帝与人的本性所作的一种思辨,到头来表达的是上帝与人的同一性。基督一性论在中世纪哲学中,仍然很有市场。另一方面,古代教会必须拒绝聂斯脱利派异端,因为这种异端所导致的,是基督里面神性和人性的割裂,这样就再也无法想像耶稣基督身位的一体性,并且再也无法严肃认真地谈论上帝成为人。

正是为了对付以上两种异端的夹击,古代教会于四五一年召开了卡尔西登大公会议,这次会议给定了耶稣基督神人二性教义的经典性表述:"同一位基督——有两种本性:不混、不变、不离、不分"(ενα και τον αυτον Χριστον-,εν δυο φυσεσιν:ασυγχυτωζ και ατρεπτωζ,αδιαιρετωζ και αχωριστωζ)。所谓"不混、不变",就是不能将基督想像为一种变形的上帝——这是针对基督一性论;而所谓"不分、不离",针对的是聂斯脱利派。

这里的定义是:基督身上有完全的神性和完全的人性,具有两种本性的是同一位耶稣基督。

卡尔西登会议的这个信仰规程,究竟表达了什么意思呢?它表明,有些可能的做法,比如将耶稣基督里面的神性和人性并列起来,或者混淆起来,甚至当作物质性事物间的关系来思考,诸如此类,从一开始就注定既不可能,也不能被容许。所剩下的可能性,只是一些纯粹的否定论式。再也没有任何积极的思维形式,能够说明神-人耶稣基督身上所发生事情的真相。这种事情真相只能是奥秘,而且世人也应当将之理解成奥秘。进入奥秘的不二法门,惟有信仰。所有的思维形式,都被打破了。根据卡尔西登会议作出的决定,不允许从物质性角度去谈论基督里面的神人二性,也不允许将这两种本性当作物体一般分离开来。世人不能先构思出一种上帝观念,然后再在其中划定界限。有人称《卡尔西登信经》是经院式繁琐神学的表达或基础,这种批评是错误的。同样错误的是:把《卡尔西登信经》当作神学家拌嘴吵架之后、各打五十大板的妥协方案。自从有了《卡尔西登信经》,研究基督论的神学家,就置

身于这些否定表达法带来的概念性紧张之中，而且得忍受住这种紧张。发生的情况，其实正如《瑞士宪法》所说，是“由于上帝的眷顾和世人的痴迷”（Dei providentia et hominum confusione）。《卡尔西登信经》以其独特的形式，扬弃着自身。这意味着，它藉着使用自己的概念，显明了这些概念的局限性。从用语角度看，它谈论了“本性”，但是它通过一种方法所表达的事实，却是“本性”概念的这种用法并不适宜。它借用了一些概念，但是一旦发现这些概念不是在矛盾和佯谬的意义上使用，立即宣告这些概念是异教的程式。它将作为本性关系基础的本质概念（Substanzbegriff），推到了极致，并在峰巅处将之扬弃。从今以后，世人就不允许再对耶稣基督的本质说三道四了。关于本性的思辨既已终结，关于本质的思考遂告克服。如果从卡尔西登再往前推进并非不可设想，那么这种进展不会出现在关于本性关系的思考中，这个突破点应选在其他地方，关于这点稍后再谈。《卡尔西登信经》是既实事求是又生动活泼的陈述，它突破了一切思想形式的藩篱。其中否定性的表达方式，为大公会议的神学表达，确立了典范。它干脆利落地藉着矛盾法得出的结论，鲜明生动，日后成为正统教义：基督是具有两种本性的一个身位。

（2）在基督新教传统中，有项了不起的进展，可以上承卡尔西登大公会议的成就。正统的表达法所谓“基督是具有两种本性的一个身位”，固然不错，但是怎样从《卡尔西登信经》的角度进一步加以解释呢？它真的既符合拯救论的母题，又有《圣经》依据吗？有关本性的描述，应当包括上帝完全成人了人这个事实。可是，拿撒勒人耶稣怎么能够无所不能，并且具有今在性呢，——如果他只是人的话？上帝又是怎样在基督里面受苦，以及怎样在基督里才不再全知全能呢？要正确回答这些问题，就当做到：既不引起对基督之神性的怀疑，又不至于将基督的人性消解掉。

正是根据这样两种本性存于一个身位的思维模式，路德派（das Luthertum）[①] 发展出“属性交流”（Idiomenkommunikation）以及“本质联合”（unio hypostatica）的教义；这是最具洞察力的思辨，路德派将基督论问题中的神学，带人这种思辨之中。在这个教义中，路德派所坚持

① 也可以视具体情况，译作“信义宗”或“路德宗”；如同教会连用，一般称信义会或路德会，也即朋霍费尔所属的教会。

的前提，是基督里面两种本性的完整性应当得到保护。完整的人性，当包括其可变性和有限的暂时性。但是，人们在想到一个身位中整合的一体性之前，首先想到的，却是彼此孤立的两个方面。因而，人们就犯了卡尔西登之禁。比如说，关于耶稣人性中不带有罪性的教义，使得人性从一开始就没能保得住其完整的人性特点。

重要的是，第一项陈述，按照假设的分离，指的是：在一种“联合体”(unitio)里面，两种本性联合为一体(unio)。这种联合成的“一体”，具有一种特点，这就是在“一体”中，上帝的本性(总是主导的)确定着人的本性(总是从属的)。上帝的本性是积极的、构造身位的，它流经并充满被动的人性，仿佛烈火融化坚铁一般。结果就是“*身位同一*”(die *unio personalis*)。这就是从此两种本性不再分离地、真正地连为一体。上帝逻各斯不再自外于肉身，而是只作为已然成为人者存在，同人紧密结合在一起，不能分开

这种逻各斯与肉身的连为一体，表明双方的“本性联合”(*communio naturarum*)，彼此完整地“寓居”(περιχωρησιζ)。(参见约1:14;西2:9;来2:14)如果说身位的同一表明了上帝与人的一体性，那么，本性联合就表明了神性与人性的联合。

本性联合一语，用以表达“*身位命题*”(*propositiones personales*)的教义。身位命题宣称，表述两种本性中任一本性的具体语词，同样也可以用表述另一本性的具体语词替换。因此，我们可以，而且也必须，这样来表达：此人(耶稣)就是上帝，并且：上帝就是人 然而，我们不应该也不容许说的是：神性就是人性，或者反过来：人性就是神性。所以，关于上帝以及关于人的具体语词，可以交换表述，但是本性的完整性，却始终得以保护着。

如此描述的神人二性之联合，最终引出下面的关键之点：“*属性交流*”(die *communicatio idiomatum*，西2:9)。属性交流所指，是两种本性的各自专有属性互相渗透、彼此交流。属性交流可以从三个方面来思考：

第一，*属性之属*(das *genus idiomaticum*[首属 primum genus])。这是指，凡适合于一种或另一种本性者，也可用以表述整个神－人的身位。“耶稣降生了”这句话，也可以说成：“基督，圣子，上帝降生了。”同样，“耶稣受苦”也可以说成：“基督，上帝的儿子，上帝受苦。”

第二，*行动之属*(das *genus apotelesmaticum*[三属 tertium genus])。

适合于耶稣基督身位的救恩行动，也可以被单一的本性所表述。“耶稣基督使我们罪得洁净”，也可以说成：“耶稣的宝血洁净了我们。”两种本性都分享有基督的职能行为（die Amtshandlung；参见约壹 1:7）。

第三，尊贵之属（das *genus majestaticum*［二属 secundum genus］）。根据上面第一和第二方面的两种属，现在也可以谈论两种本性之间的相互关系。神性和人性这两种本性有直接的关系吗？如果有，这种关系是怎么样的？在路德看来，对这种属的解释，至关重要。尊贵之属指的是：用于永恒神性的表语，可以也应当用来表述人的本性。因此，也应当说：“耶稣是全能的，耶稣是今在的。”这里所用的系词，就是圣餐论中的“是”（est）[①]。基督的人性也当放在普在性（Ubiquität）中加以思考。

尊贵之属是路德派基督论的核心所在。但在这里，也同《圣经》所记载的发生了冲突，并且存在着基督一性论卷土重来的危险，因为一性论异端就认为：人性变成了神性，或者上帝的本性逐渐化入人的本性。《协同信式》（*die Formula Concordiae*）第八款“论基督之身位”（De persona Christi），其中第五段说：“在神性和人性身位性地——就是在一个身位中——联合之后，我们相信、传讲并宣信，这种联合并不是一种拼合（eine Verknüpfung）或联结（eine Verbindung），因为在拼合与联结中，没有哪种本性能与另一种本性身位性地——就是以身位合一（die persönliche Vereinigung）为基准，——共有某种性质，仿佛两块木版胶合在一起，两者之间并无予取可言；我们这里相信、传讲并宣信的这种联合，却是上帝与那“人”实实在在共享的最高契合（die höchste Gemeinschaft），从这种身位合一以及由此生发的最高且无法形容的契合中，流溢出一切我们称作并相信是源自上帝的人之品性和源自基督其人（vom Menschen Christo）的神之品性；这种合一与本性的契合，正是古代教会的教义学者[②]，用燃烧的灼铁以及人的灵体结合等比喻，加以诠释的！”

---

① 此处指耶稣设立圣餐时说的话：“这是我的身体。”（参见太 26:26 等处）拉丁文译本作：“Hoc est meum corpus”，其中“是”字作 est；路德派同茨温利为代表的瑞士改革宗教会在这个问题上有争论，因为按茨温利的理解，这里的“是”字，作“表明”讲。

② 从字面上看，die alten Kirchlehrer 也可译作“古代教会的教师”或“教父”；从上下文看，这里基本上指的是古代教会对正统教义的确立有贡献的那些教父。我们选用教义学者而不用教父，一是为了紧扣原文，二来也是因为教义学者的概念，可以比教父更宽泛一些。

改革宗竭力反对这种路德派的基督论，他们提出了三个方面的谴责：

第一，如此描述的基督身位，已经丧失了救赎者的形象，而《新约圣经》中所载救赎者的形象，更为直接鲜明；

第二，这种路德派的思想，预先假设上帝中有一种变化。上帝的本质永远不可能成为人的本质。本质或本性（Wesen oder Naturen），永无相区分；只有身位可以合一。

第三，路德派的基督论，在尊贵之属中所谈论的，从根本上看，已经全然不是实实在在的基督之人性了。

改革宗因而提出了相反的观点：逻各斯确实进入了肉身，但这并不是说他因此就不在肉身之外了。逻各斯仍然在三位一体的关系中，所以他也在肉身之外（extracanem）。他没有接受任何同肉身的必然又密不可分的结合。相反，在人的本性中倒存在着一种发展，因此渐趋完善，为圣灵所膏，成为上帝合用的器皿。根本就不存在所谓的尊贵之属，也不可能有什么人类本性的圣化。归根结底，就是一句话："有限者无法领受无限者"（finitum *incapax* infiniti）。本性之间的互相联合，只有通过身位才能实现。舍此，别无他途。这就表明，事实同尊贵之属理论所主张的正好相反，因为对一种本性的表述，虽然也可以用来表述整个身位，却不能成为对另一种本性的表述。

那么对于《新约圣经》中的一些记载，比如，耶稣有赦罪和使死人复活的权柄，改革宗的神学家又是作何处理的呢？他们在这里引入"转义"（αλλοιωσιζ）的概念。"这是我的身体"[①] 这句话，必须从象征意义上去理解。路德义愤填膺地反对转义的概念，因为他觉得使用这个概念，圣言就不成其为圣言。[②] 改革宗神学家却说，逻各斯固然是无所不在，但是作为神－人，必定在某个特定的场所。

改革宗基督论最为强调的是，保持对何者属上帝与何者属人的清楚划分；救恩有赖于基督人之性的纯洁。路德派则指责改革宗，说改革宗将神人二性的关系，想像成两块胶合在一起的木板，两者虽然看起来

---

① 参见《马太福音》二十六章26节等处。

② 这句话的原文，可以一语双关："denn er lasse das Wort nicht als Wort stehen."圣言之所以为圣言，道理之一就是人无法操纵、更改；而《圣经》的经文，一般从精意和字句两个方面去理解（ου γραμματοζ αλλα πνευματοζ——见林后3:6），若要解释，就无法完全按着字面直解，又不能完全离开字面曲解，得意不妨忘言，而离言又何从解意？解释的困难，由此可见一斑。

粘在一起,实际上却没有真正的联合,其结果,是把救赎当成了儿戏。如果基督只要经过圣灵的膏立就是上帝,那么基本上每个人都可能成为上帝。"有限者能够领受无限者,有限者本身并无此能,乃藉着无限者之大能"(Finitum *capax* infiniti, non per se sed per infinitum)!

对此,判断取舍的标准,应当求诸《圣经》。有关本性的抽象的两重性也好,有关身位的抽象的一体性也罢,都不是《圣经》的教训。实际上,路德在谈论耶稣的神性与人性时,仿佛他们就是一种本性。在他看来,重要的是,应当将耶稣基督的人性,当作神性来理解。伯利恒的那个孩子,就是"全世界都无法容纳(nie beschloß)"[1] 者。由此,就产生了尊贵之属的理论,这种理论认为,基督身上的人的本性可以为上帝的本性所渗透,并因而接受了上帝本性中的属性。实际上,路德可能为此冒着很大的危险,即对耶稣的本性和基督的本性未作清楚区分。

(3) 结果会导致一个神化了的(durchgotteten)人或者"灵化的肉体"(durchgeisteten Fleisch)的危险,也就被意识到了。路德去世之后,路德派中的正统派为了对付这种危险,就在尊贵之属的教义基础上,发展出了"基督二态说"(die Lehre von den zwei Ständen Christi),以补充前者。在基督二态说中,就能够谈论符类福音中描写的历史上的耶稣与神-人救主基督之间的一体性了。基督经历了两种不同的状态,一种是降卑的状态(status exinanitionis),一种是升高的状态(status exaltationis)。在路德派中的正统派看来,降卑的主体不是正在成为人者(der Menschwerdende),而是已然成为人者。这就是说,上帝降生为人不是自我降卑的逻各斯的行为。上帝成为人是永恒的,即使在三位一体中也是如此。比起降卑的概念,成为人的涵盖面更广。已然成为人者自愿地降卑;降卑不是逻各斯自身的一种属性,而是已然成为人者的一种属性。相反,在改革宗的神学家看来,上帝降生为人就已经是降卑了。所以,降卑的主体,在改革宗眼中,是"无肉身逻各斯"(der Logos ασαρκοζ),而在路德派看来,则是"寓居肉身的逻各斯"(der Logos ενσαρκοζ)。

但是,这种降卑是什么意思呢?它表明,耶稣基督在尘世生活期间,因着人的本性,却不去使用上帝的属性和大能。随之而来的,就是

---

[1] 语出路德所写的一首有名的圣诞圣诗《愿你得赞美,耶稣基督》(*Gelobet seist du, Jesus Christ*)的第三节。

这种“不去使用”，究竟应当怎样理解的问题。这有两种可能性：

第一，这是一种实在的放弃，是在降卑状态中真正倒空（eine Entleerung）属上帝的各种可能性；

第二，这是一种隐藏，是在耶稣的降卑状态中，是一种属上帝的大能“不再可见地在”（ein Nicht-mehr-Sichtbar-Sein）的光景。

因此，这种基督二态说就引起了进一步的争论。这场争论的一方是弃用论者[①]，他们是以克姆尼茨为中心的吉森人（Gießener auf Chemnitz），比如，门策尔（Balthasar Mentzer）[②]；参与争论的另一方是隐能论者[③]，他们是以布伦茨（Brentz）为中心的图宾根人，比如，哈芬瑞弗（Mattias Hafenreffer）[④]。他们提出的问题是，基督在世上生活的时候，究竟有没有参与上帝宇宙性掌治（die universalen Gottesherrschaft）。

隐能论者主张“隐藏大能说”（κρυψιζ χρησεωζ）。他们坚持认为，自有永有的神－人，与自己降卑、已然成为人者之间，有同一性（die Identität），而且应当卫护这种同一性。他们关注的是身位的一体性。一旦他们发现升高者与降卑者不完全是同一位，那么他们就将前功尽弃。所以，他们宣称，那位必须受苦的，同时也就是那位无须受苦的。对此，弃用论者提出异议道：如果事实正如他们所说，基督甚至连实实在在地受苦都没经历过，那么基督实实在在地经历死亡，就更无从谈起了！结果，一切无非都是假冒骗局，都是幻觉假相。就这样，不期然间，隐能论者的基督论，偏离到幻影论的地盘中去了。

弃用论者主张“舍弃使用大能说”（κενωσιζ χρησεωζ）。他们坚持认为，《腓立比书》第二章中[⑤] 记载的，就是一种实实在在的“虚己”（kenosis）；基督在经过实实在在受苦之后，实实在在死去了。他们关注的，是如何捍卫耶稣基督里面人的本性。尽管世人不能谈论“舍弃属性”（κενωσιζ κτησεωζ），也即谈论放弃原本属于上帝的属性，但是却可以

---

① 弃用论者（*Kenotiker*），一译虚己论者，详见朋霍费尔后文的解释。

② 门策尔（1565－1627）：吉森的路德会神学家。

③ 隐能论者（*Kryptiker*），一译隐藏论者，详见朋霍费尔后文的解释。

④ 哈芬瑞弗（1561－1619）：协同信式发表之后的路德会正统派代表人物；曾任图宾根大学总务长。

⑤ 是《腓立比书》二章6－11节；这是《新约圣经》中很重要的基督论经文。其中，汉语和合本译作“虚己”的（第7节），原文是“εαυτον εκενωσεν”，是“倒空了他自己”的意思，英译本一般作“emptied himself”（比如，《新国际译本》[NIV]），路德的德文译本作“entäußerte sich selbst”。因此，过去基督教会中，常将这派基督论称作“虚己说”。

谈论放弃使用这些属性。耶稣总是自我克制，不去使用身上带有的属神的大能。结果是，弃用论者与极端的加尔文主义殊途同归。弃用论者还损害了"自我舍弃"(die Entäußerung)的现实性，导致了一种虚假的过程。弃用论者的危险，在于割裂耶稣基督的身位。

隐能论者和弃用论者最终作了妥协，以一个毫无价值的程式，来表达双方的共识：基督作为降卑者的时候，他愿意使用身上带有的上帝的属性，他就使用；他不愿意使用这些上帝的属性，他就不使用。关于"属性"(κτησις)——即上帝本身的特性——问题，原本是关于本质的真正神学问题，因而就被忽略、被搁置了。若上帝他自己愿意，世人在这里那里不时能看到一些上帝属性的闪光。此说同神迹的联系，引入了另一种信仰观念。这种信仰观念，将信仰同上帝的可见性联系起来，而不是同十字架上的隐藏性联系起来。整个基督论问题，因此就被转换到另一个层面。人们固然仍能坚持基督身位及神－人的一体性，但是这位基督、神－人，却被两种状态分裂开来了；人们也仍能坚持神－人的同一性，但是这位神－人，却被两种形式分裂开来了，一种是隐藏的形式，另一种是可见的形式。然而，基督永远是具有两种本性的一个身位。

(4) 弃用论在十九世纪又重新被接受了。使之起死回生的，是托马西乌斯(Gottfried Thomasius)[①] 和格斯(Wolfgang Friedrich Geß)[②]两位。这背后的动机，同路德派的"屈尊说"如出一辙，虽说两者的出发点不同。现在所谈的降卑的主体，已经不再是已然成为人的神－人，而是又被推回到逻各斯本身。事件发生的前后顺序不是：逻各斯－人－降卑，而是：逻各斯－降卑－人。自己降卑的逻各斯成为人。虚己的主体，已是"无肉身的逻各斯"，而不是"寓居肉身的逻各斯"。这一转变意味着基督形象被简化了。倒空上帝的属性，在现代弃用论者看来，乃是彼岸之事，也即在逻各斯的一种形而上的行为中。因此，耶稣基督的昔在性图像，就摆脱了那种克制自身属神大能的内部暴力，而对这种内部暴力，早期的弃用论者是津津乐道的。

那个关于倒空的特性问题，依然没有解决。托马西乌斯想通过区分上帝的内在属性与相对属性，来解答这个问题。所谓内在属性，是指

---

① 托马西乌斯(1802－1875)，德国信义会神学家，属埃尔兰根学派(Erlanger Schule)。
② 格斯(1819－1891)，有时也拼作 Gess，德国新教神学家。

那些属于上帝绝对本质的属性;所谓相对属性,表述的则是上帝与世界的关系。比如,上帝的内在属性,包括圣洁、慈爱和真理;上帝的相对属性则包括全能、全在和全知。现在基督所接受并拥有的,只是上帝的内在属性,而不是相对属性。这也就是说,耶稣基督其人,是不那么全在、全知和全能的,虽然他体现出上帝的真理、慈爱和圣洁。

格斯并不满足于这种旁敲侧击,他单刀直入、铤而走险。他宣称,上帝已经在基督身上倒空了自己的全部本质;他在基督里面停止作为上帝的存在,以便耶稣在其逐渐发展的自我意识中,重新发现他就是上帝。彼得曼对此评论道:这真是理智最完满的倒空;人们实在无法再想出什么新花样了。

现代弃用论的尝试失败了,这有两个原因:

第一,这种尝试没能使耶稣基督的神性变得可以理解,而是偷工减料,结果只有部分成为人。但是,决定一切的关键,就在于:带着完整的全能和荣耀的上帝,就是这位已然成为人者,也即在耶稣里面同我们相遇者。凡是上帝所在之处,那里就是他完整地存在之处。——这应当成为神学的首要原理之一。

第二,这种尝试也没能使耶稣基督的人性变得可以理解,基督的人性,只从上帝若干属性处,接受了一些补苴罅漏,结果将基督弄成了一副生活于尘世的半神不仙的模样。

这样看来,弃用论的宗旨,在于弱化关于神性本质的诉求,最终让上帝的本性同人的本性彼此相安地结合起来。先编造出一种上帝观念与一种人的观念,然后将两者结合起来,使之不能再分开。这里稍有不慎,后果就不堪设想;所谓"差之毫厘,谬以千里"。弃用论之失败,根由乃在原始规划。

试与卡尔西登信条作一比较,问题立即就显明。世人想尝试去调和折中互相矛盾、彼此排斥的对立面;他们以为,自己能够抽象地为神人二性下定义,以使两者连为一体。因而,他们就陷入了将问题过于简单化的陷阱;因为,对实实在在的耶稣基督的体认,已变成了对有关一位神-人的一种构想的承认。以前所定的禁例,即在探究神人关系问题上不得使用物质性范畴的规定,已经形同虚设,遭人肆意践踏。

在路德派属性交流理论中,弃用论是对尊贵之属的必要补充。但是,弃用论者还提出"谦卑之属"(genus tapeinoticmum)与之并列。路德派的教义学,由于这种弃用论的存在,时常面临着否弃卡尔西登"二

性论”(Zweinaturenlehre)的危险，只要它在任何地方对这种“二性论”的否定性定义稍有不轨，马上就有异端的嫌疑。这样，关于基督的一种陈述得以构成，也就是说，“如何问题”而不是直截了当的“谁问题”得到了回答。卡尔西登也针对“如何问题”给出了一个答案，在这个答案中，“如何问题”已经被搁置了。藉着对矛盾中的对立面坚持否定性的陈述，卡尔西登信条已自我超越了神人二性说。卡尔西登信条实际上所说的是，耶稣基督这个实际存在，既不能用本性概念去把握，也不能将之纳入一种具体可见的同一性中。卡尔西登的这种批判性意义，还有待于进一步阐发。只有克服了将有关神性与人性的思想当作某种先在之物的错误，并且不再以割裂开来的本性作为这种思想的出发点，这种批判性意义才会显明出来。出发点就是给定的前提：耶稣其人是耶稣，是上帝。对这个“是”，已经不能推导发凡，因为它是一切思维的根本前提，不能作为结论来构造。卡尔西登之后，再提“如何设想本性分殊、身位合一”之类的问题，已然不可能，应当毫不含糊提出的是：“这个被见证为上帝的人是谁？”

4 次位论和形态论异端

这里要探讨的，是在耶稣基督作为上帝之子的陈述中，他与上帝同质(ομοουσια)一译本质相同)的问题。如果不允许谈论一种本质，那么一切又成为儿戏了。Homoousia(同质)这个概念，经过了许多变化；它在这里，不能当作实质相似性(Wesensähnlichkeit)来理解，而是应当理解为实质同一性(Wesensidentität)。为什么说基督与圣父的本质同一性是必要的而且应当坚持呢？因为不这样，《圣经》关于上帝自己在基督里显现(启示)的见证，就岌岌乎殆哉。启示概念有这样一个前提：上帝在启示中显现的，是与他自身同一的。否则的话，严格说来，所谈的就不是启示，而是某种现象或理念。

“上帝降生为人”这句话，必然带出“耶稣基督与上帝本质同一”的命题。前人也尝试过使用“似质”(ομοιουσιοζ一译本质类似)的术语，但是这种表达法，就滑向阿里乌的阵营，同阿里乌主张的“异质”(ανομαιοζ)一译无相似性)成为难兄难弟了。

次位论者不惜一切代价，来维护上帝的同一性和独一主治权[①]。若有人不得不接受第二位上帝的话，次位论者所捍卫的事业，就面临侵

① 参见德文单行本，页81上有关内容及中译本注释。

犯与破坏的威胁。因此，我们思考耶稣的本质时，只能将它当成上帝的异质或至多是上帝的似质。只有这样，上帝的同一性，才能得以维护。但这种做法，是以断送启示为代价的。因为，只有在作圣子本性相同的言说时，才有上帝的启示。而只有在这种启示中，才能获悉关于我的人生的重大决定。世人因而面临着抉择：是选择上帝的同一性呢还是上帝的启示？这是各种次位论者的基督论所犯的共同错误。因为按照这种思路，事实上恰恰无法维护上帝的同一性。会危害上帝同一性的，其实正是这种非此即彼(das Entweder-Oder)的思考方式。如果我们理解的基督，只是一个被提升到上帝尊荣里的人，从其本性来看，他不是上帝，而只是人，是像半神半仙受人崇拜，如果是这样的话，那么，干尽破坏上帝的同一性之能事的罪魁祸首，恰恰就是阻隔在上帝与人之间的半神不仙。这时就为多神论敞开了大门。若有人为了上帝同一性而不惜对上帝的启示大打折扣，最终恰恰是这种同一性会被破坏。现代阿里乌主义把耶稣当作天才和英雄来崇拜，结果不仅破坏了上帝的启示，也危害了上帝的同一性。

形态论是想把同一性与启示联系起来思考的一种清楚的尝试。基督是上帝的"身位形象"[①]，也即上帝的显现形式，是上帝三种形态中的第二种形态(施莱尔马赫)。形态论者必须认真反思的问题，是他们有没有郑重其事对待启示。上帝是作为整体同人相遇吗？同一性得到丝毫维护了吗？还是因为我们同上帝的一种显现相联而不是同真的上帝联系在一起，反使上帝的同一性受到了损害呢？

启示的概念和一神论互相制约着。一种支离破碎的启示观，是对一神论的破坏。只有两种可能性：或者基督作为上帝的启示，他的本质与上帝相同，或者一神论在启示出现的当头宣告失败。无论是次位论者还是形态论者，都没有认真对待完整的启示，结果都给出了错误的答案，在前者是"嗣子说"(Adoptivsohn)，在后者则是"基督－身位形象"(Christus-prosopon)。基督的身位，是连结完全的启示与完全的本质同一性的牢不可破的纽带。形态基督论的两重性与同一性的原则，重复

---

① 在古典希腊文中，προσωπον 也指"面具"，即后来更为流行的拉丁文 persona 的对应词。参见希罗斯曼《法学与基督教信条》中使用的 persona 与 ΠΡΟΣΩΠΟΝ(siegmund Schlossmann, *Person und ΠΡΟΣΩΠΟΝ im Recht und im christlichen Dogma*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [2]1968 = 1906)。

出现：两种本性与一个身位，两种状态与一位神－人，上帝的两种位格（圣父与圣子）与一位上帝。

三 批判性基督论的贡献

批判性基督论的任务，是针对一种虚假的耶稣基督，提出种种区别和界线。不仅要同错误的神学内容划清界限，而且要同不适当的思维形式划清界限。

具有错误的神学内容特征的，是这样一些陈述，他们将有关耶稣基督的表达，说得一清二楚、直截了当。在论及神性时，凡是将之表达得一目了然以至于已经吞噬了人性的人，肯定会成为幻影论者。在表达人性时，凡是主张基督的神性是精湛得无以复加以至于是人类最高成就的人，就必然要被谴责为伊比奥尼派异端。在强调基督身位的一体性时，凡是没有同时表明基督身位仍带有神人二性的人，不是加盟应遭拒绝的基督一性论派，就是人伙到偏离正道的聂斯脱利派中。批判性的基督论指明了这样一个事实，关于给定的耶稣基督之实在的各种结撰的陈述，都不免有局限性。批判性的基督论，反对独尊任何一种陈述，将奉之为绝对神明，却允许那些为矛盾性的反论所限制并支持的各种陈述并存。至此，实际上已经论及神学思想赖以产生的思维形式问题。

古代教会的全部思想，都受到本质（ουσια）、本性与实质（Wesen）一类概念的影响。这类概念，构成了基督论思想的基础。自由主义神学认为，在基督论中引入这类概念，就导致了对耶稣基督福音的理解希腊化，并因此败坏了这种对福音的纯正理解。对此有必要指出，就其思路来看，没有比卡尔西登信条希腊色彩更少的思想成果了。在古代教会中，本质（ουσια）不能放在自然与伦理（Ethos）的对立模式（里敕尔）中去思考。本质在这里确实是指上帝的实质，事物本身，上帝的完整性甚至还包括人的完整性。错误倒不是从这里产生的。本质概念将伦理性理解改变为自然性理解，这本身并没有错；错就错在以理论化和超然旁观的方式来谈论上帝的本质以及人的本质，错就错在以这种方式把这类本质当作两件可以彼此分开的物件来观察，错就错在根本无视于这类本质在耶稣基督里面是紧密联合着的事实。我们不该把上帝与人的关系想像为物与物之间的关系，而只能将之设想为身位之间的关系。此

外、只有在上帝已经藉着耶稣基督成为人之后，我们才能对上帝、对人有所知。比起对真相(Sachverhalt)的一种动力学理解(撒摩萨塔的保罗)，本质概念的优点在于，它从一开始就在普遍意义上理解救恩。此前谈论救恩时，似乎一切都取决于人类能动性的意志行为，而且认为人的本性必得经过神化的过程；但是引人了本质概念之后，就可以通过另外的方式来谈论救恩的现实性了。动力学派－自由派的解释，仍然是以两种分离的本质为出发点的，因而就没有能够解决难题。他们的做法是，从已知的两种分离的本质出发，假定并构建出神－人，而不是把给定的神－人之实在(Faktum)当作前提来全盘接受。

这种全盘接受的认识，是批判性基督论的成果。物件性的思维形式，在其自然形态以及动力学形态上，都最终遭到拒绝和排斥。由于批判性的基督论指出了实在真相，这类思想形式就被禁绝了。只有从实在真相处着手，才能知道谁是上帝。批判性基督论的贡献，可以总结为以下三点：

第一，在卡尔西登信条中，论及耶稣基督时的一种纯然肯定、直截了当的陈述，已经被超越了，取而代之的是两种矛盾式的、彼此对立的陈述。

第二，物性思维碰到了自身的极限，最终经过了内在超越。物性思维不得不承认其矛盾对立面同它自身一样，都有存在的必然性之日，也就是这种思维在死胡同碰壁之时。承认此路不通，就为纯粹的实事求是性的思维留有了余地。

第三，"如何问题"在自我瓦解中被内在超越了。这个问题同物性思维是直接联系在一起的。物性思维虽然解决了"如何问题"，却无法回答上帝与人如何联合的方式问题(das Wie der Verbindung)。如果有人最终向基督提出"如何问题"，那么他就会得出卡尔西登信条同样的结论，因为"如何问题"在卡尔西登信条中被扬弃了；剩下的是对于问题的提示："你是谁?"归根结底，卡尔西登信条本身就是"谁问题"。

没有任何基督论，可以绕过这些成果，再去老调重弹。那么，现在，一种建设性的基督论，又是怎样在批判性基督论的基础上，得以形成的呢?

四 建设性的基督论

1 已然成为人者

应当提的问题，不是“如何来想像这位已然成为人者？”而是“他是谁？”他不是被上帝收作嗣子者，他不是把人的成分当作衣服披带在身者（Umkleidete）；他就是上帝，是已经成为人的上帝，如同我们成为人一样。人所有的，他无不具有。这个世界以及人类的一切处境，他没有一样不能接受。必须仍然坚持反对“同一实在性”①。耶稣基督有其自己人类的、个体性的实在性（Hypostase）以及人的实存方式。我所是之人，耶稣早就已然也是。② 实际上，只有他才能当之无愧地说，凡是人所有的，没有什么对他是陌生的。③ 关于这个人，我们要说：“他就是我们的上帝。”

这里所说的，却并不包括以下两点：第一，似乎我们无须依靠耶稣基督，也可以早就知道些什么，可以知道上帝是干什么的以及他是谁，然后我们将这种已有的知识，再应用到基督身上。这里所讲的，是一种直接的同一性陈述；我们在这里所能说的，尽在对他的一瞥中，或者更恰当地说：此人强人所难。④

第二，“这个人是上帝”这句话，多少在他人性（Menschsein）之外增添了些什么。这点很重要。针对这点，可以争论说，在耶稣其人身上增添了我们所缺乏的东西——神性。话是不错，可是这里得小心。我们不应该通过一种本性（本质、实质）概念来思考基督里上帝与人的联合。

---

① 参见德文单行本，页73上有关内容及中译本注释。

② 此句原文是“Der Mensch, der ich bin, ist Jesus auch gewesen.”值得注意的是，“已然也是”在语法上是所谓现在完成式，无论汉语说“已然也是”还是“也已经是”，都不能完全表达原文的意蕴，这是因为汉语用已然或已经这类表状态的副词，而原文是直接用动词的变化形式表现——在这一点上，英文同德文相同，英译就能取巧。由于这种德汉语言间的根本差异，也为了更完整表原句的意蕴，或许应该在“已然也是”之外，再加上“早就也是”，“早就已然也是”这种叠床架屋式的表达法，实是出于无奈。

③ 作者在讲这段话的时候（从“人所有的，你无不具有”到“凡是人所有的，没有什么对他是陌生的”），显然是联想到泰伦提乌斯（Publius Terentius Afer，约公元前190－前159；在德文中一般称Terenz，而英文则作Terence）的一句名言：“homo sum; humani nihil a me alienum puto.”马克思对女儿所说自己最喜欢的格言，所本相同。

④ 原文erzwing dieser Mensch可解作：不管世人愿意与否，耶稣基督将出人意料者直接呈现在世人面前。

神－人耶稣，并不是对他人性所作的扩展（Prolongation），也不是他作为人的存在之延续（kontinuum），因为耶稣还正在进入这种存在。这里的陈述"这个人是上帝"，毋宁是从上而下垂直地临到这个人身上；这句话既没从他身上减去什么，也没给他身上添加什么，却证明这个完全的人耶稣就是上帝。这种证明（Qualifizierung），这种"从天上"来的[1]上帝之判断与上帝之言，也同样不能当作某种外加的东西。与这种外加式的理解截然不同的是，这种从天上来的圣言正是耶稣基督其人自己。由于耶稣基督也就是上帝对他自己的判断，所以耶稣基督同时表明了自己和上帝。

因此，就得努力避免将两种现存、有别的现实处境混为一谈。耶稣其人是被信仰为上帝。而且，我们所说耶稣其人，正是指他作为人，而不是不顾或超逾他的人性。在耶稣其人身上，激发出对圣言信仰的火焰。耶稣基督是上帝，并不存在于某种上帝的本性、本质、性质或实质之中，也不是存在于一种外在可见和可以描述的方式中，而是在信仰中，耶稣基督是上帝。那种所谓的上帝本质，是不存在的。如果耶稣基督应当被描述为上帝的话，那么就不应该讲论那种所谓的上帝本质，就不应该讲论他的全知全能，而是必须谈论这位置身于罪人中的文弱之人，必须谈他的降生于马槽、谈他的被钉死在十字架。如果我们想探讨耶稣的神性，我们恰恰必须谈论他的软弱。在基督论中，人们关注的是完整的、历史上的耶稣其人，并且承认说，他就是上帝。人们不是先注视一种人的本性，然后越过它，再去观看一种上帝的本性；事实是，人们与之打交道的，是耶稣基督这样一个完全是上帝的人。

关于耶稣降生和受洗的记载，交相辉映。耶稣降生的记载，完全指向耶稣自身。而在耶稣受洗的记载中，特别引起我们注意的，却是从天上来的圣灵。神人二性理论的出现，导致了把降生同受洗的故事联系起来思考的困难。但是，这两段记载本身，并不是神人二性理论。如果我们把神人二性理论暂时放在一边，那么就能看到，降生的故事所关注的，则是上帝之言临到耶稣身上。马槽中的婴孩，就是完全的上帝；参

---

[1] 参见《马太福音》三章17节，《约翰福音》十二章28节等处的经文

见路德所作圣诞圣诗中体现的基督论。[①]受洗的宗旨，同样是为降生事件作见证，而不带有任何嗣子论的蛛丝马迹。马槽指向本身是上帝的人；受洗则藉着对耶稣的注视目光，指向呼召的上帝。

如果我们把耶稣基督当作上帝来谈论，我们就不能在谈到他的时候，似乎将他视为一种上帝观念的化身（der Repräsentant），具有全知全能的属性——因为根本就不存在这类抽象的上帝本质！——而是必须谈他的软弱，谈他的马槽和十字架；这样的人完全不是抽象的上帝。

严格说来，真正应当谈论的，不是上帝降生为人的过程，而只能是那已然成为人者。谈论过程，就摆脱不了"如何问题"的窠臼；而"如何问题"，又是从史学和教义学两方面看都成很成问题的"童贞女生子"（Jungfrauengeburt）假说所赖以存在的基础。关于童贞女生子，《圣经》的见证本身，都并非言之凿凿。要是根据《圣经》记载就真能复原事实真相，那么教义学在这点上的依违其说、含糊其辞，就根本不值得特别重视。童贞女生子的理论，想要表述的是上帝降生为人的这个过程，而远不只是想说明已然成为人者这个事实。但是在上帝成为人的关键处，即耶稣是否完全像我们一样成为人的问题上，童贞女生子的理论难道不正好铸下大错？这个问题仍然没有结论，就像——并且也因为——这个问题在《圣经》中没有结论一样。

已然成为人者，就是得了荣耀的上帝："圣言成了肉身，……我们也见过他的荣耀"。[②] 上帝在人那里自已得了荣耀。这就是三位一体的最终奥秘。人性被接纳进了三位一体；不是"从亘古直到永远"[③]，而是"从今时直到永远"[④]，三位一体的上帝将作为已然成为人者显现。在肉身的上帝得荣耀，同时就是人得荣耀，人靠着三位一体的上帝，就将得着永远的生命。因此，如果把上帝降生为人看作是上帝对人的审判，

---

① 比如，路德的圣诞圣诗《来自高天之上》的第二、三节："今有婴孩为尔曹、出自童女降人间：柔温和美绝伦，成为世人福乐源。""他要领人脱愁苦，真是上帝主基督；救主降世唯一愿，万人罪孽得清除。"路德的另一首圣诞圣诗《愿你得赞美，耶稣基督》第二节也提到："永恒天父独生子，降世为人卧马槽；血肉微躯卑何辞？永善虽隐自高超。"《路德宗教歌曲集》[*Dr. Martin Luthers Deutsche Geistliche Lieder*]

② 《约翰福音》一章14节；此处的"圣言"和"荣耀"，中文和合本分别译作"道"和"荣光"

③ 参见《诗篇》四十一篇13节，九十篇2节，一〇六篇48节等处，

④ 参见《诗篇》一一三篇2节，一一五篇18节，一二一篇8节等处；又译"从今直到永远"（如赛9:7）。

就是错误的。即便在最后的审判中，上帝也仍然是已然成为人的上帝。上帝成为人传达的，是上帝得荣耀的信息：上帝把成为人看成自己的荣耀。这里必须注意的是，上帝降生为人，首先是创造主在被造之物中实实在在的启示，而不是隐藏着的启示。耶稣基督本是上帝显明出来的像(das unverhüllte Ebenbild Gottes)。[①]

上帝成为人，也不能被想像成是从某种上帝观念派生出来的，如黑格尔所主张，人性似乎原本就属于上帝观念。我们这里所说的，乃是《圣经》的见证："我们也见过他的荣耀。"如果上帝降生为人如此被称为上帝的荣耀，世人现在就不可再沉湎于一种思辨的上帝观念，认为上帝成为人不过是从这种上帝观念推导出来的必然性。将上帝成为人的教义，建立在一种上帝观念的思辨基础上，必将导致把创造主同被造之物的自由关系(das Verhältnis)扭曲为一种逻辑必然关系(Beziehung)的后果，完全出于他的自愿，他也在已然成为人者里面自由地得着荣耀。

为什么这听上去有些奇怪并难以置信呢？原因在于，上帝在耶稣基督里面成为人的启示，不是肉眼可见的上帝之荣耀；原因还在于，这位已然成为人的上帝也是被钉死在十字架上的上帝。

2　降卑者与升高者

我们在考察降卑和升高问题的时候，要问的不是上帝与人的本性如何的问题，而是耶稣基督作为人的实存方式问题。我们根本不知道他本质中的神性和人性。要探讨的，是已然成为人者的实存方式。所谓降卑，并不意味着已然成为人者因此就多了一份人的成分而少了一份上帝的成分，也并不意味着这里所谈的，是上帝的自由受到限制的状态(Einschränkungsstadium)；同样，所谓升高，也并不意味着他因此就多了一份上帝的成分而少了一份人的成分。无论是降卑还是升高，耶稣都始终是完全的人和完全的上帝。"这就是上帝"的陈述，必须完全同样地用于降卑者与升高者。

面对降卑者，我们说："这就是上帝。"他在死亡时并没有展示出丝毫的上帝属性。相反，我们看到的，却是一个对上帝表示绝望、气息奄

---

① 参见《哥林多后书》四章4节；《歌罗西书》一章15节，三章10节；《希伯来书》一章3节。

奄垂死的人。[1]可是就是谈起这样的人，我们说："这就是上帝。"凡是无法这样明说的人，也不知道所谓上帝成为人究竟意味着什么。在成为人的时候，上帝毫无隐藏地启示出自己。在降卑的实存方式中存在的，不是逻各斯，也不是基督的神性或人性，而是神－人的完整身位。他藏身于绊脚石的隐秘性中。降卑的原则不是基督的人性，而是"肉身的形状"（ομοιωμα σαρκοζ，见罗 8:3）。在升高中，这种肉身的形状就被挪去了，但基督的人性是永恒的。

现在的问题，已经不再是"上帝如何才可能成为降卑的人"，而毋宁说："谁是这位降卑的神－人？"上帝成为人的教义与关于降卑的教义，两者之间，必须严加区分。降卑的实存方式是已然成为人者的一种行动。当然，这不是说，人们就可以从时间上区分已然成为人者的行动与成为人的行动，而只是说明历史中的神－人总是从马槽直到十字架的、降卑的神－人。

降卑的实存方式之特别，究竟体现在哪里？就体现在基督接受了带罪的肉体（das Fleisch der Sünde））。降卑取决于伏在咒诅之下的世界。上帝成为人与第一次创造有关，而降卑则与堕落后的创造有关。基督藉着降卑，自愿进入了充满罪与死的世界。他隐藏在软弱之中，世人从外表已经认不出他是神－人，他就是这样进入世界的，而不是带着"上帝的形象"（μορφη θεου）[2]、黄袍加身来到世界。他带着这样的神－人形象所作的诉求，不能不引起矛盾和敌意。他隐姓埋名，在要饭的人中要饭，在被逐的人中被逐，在绝望的人中绝望，在垂死的人中垂死。他在罪人中也作罪人，然而即使是作罪魁（peccator pessimus——路德），却仍是罪人中丝毫无罪的无辜者。基督的中心问题就在这里。

耶稣无罪性的教义，并不是诸多立场（locus）中的一种，而是决定前此所说一切内容的中心之点。现在的问题是：耶稣作为降卑的神－人是否也已完全进入了人的罪？他也像我们一样已经成为带有罪的人吗？如果说他并不像我们一样带有罪，那么他是否真的已经成为人了呢？如果他没有真的成为像我们一样带有罪的人，他能够帮助我们吗？

---

① 参见《马可福音》十五章的有关记载："申初的时候，耶稣大声喊着说：'以罗伊，以罗伊！拉马撒巴各大尼？'（翻出来就是：我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？）"（第 34 节）"耶稣大声喊叫，气就断了。"（第 37 节）

② 参见《腓立比书》第二章中的有关经文："他本有上帝的形象，……反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。"（2:6－7）

而如果说他已成为带有罪的人,他自身已陷人困境,他又怎么能够帮助我们摆脱困境呢?[1]

这里至关重要的,是"肉身的形状"应当怎样去理解。它指的是实实在在的人的肉身形状。他的肉身就是我们的肉身。对我们的肉身而言,关键的不但有罪的诱惑试探,还有我们的刚愎自用。基督接受了完整的肉身所有的难处。那么,他究竟在多大程度上与我们不同呢?首先得说,丝毫没有不同。他同我们一样是人,他也像我们一样到处受到试探引诱,而且他受的诱惑比我们所受的更要危险得多。在他的肉身中也有律法,这种律法总要抗拒上帝的旨意。他不是完美无缺的义人。他时刻都在争战中。他的所作所为,至少从外表看,好像也有罪:他会发怒,他对自己的母亲疾言厉色,他躲避仇敌,他违反自己同胞遵行的律法,他号召对国家当局和宗教领袖进行反抗。他在世人的眼中,肯定是个罪人。他就这样进入到人类罪恶的实存方式中,令人浑然不觉。

然而,一切都归结为:正是他(ER)接受了为试探引诱和刚愎固执所累的肉身,正是他行出了这样那样在他人看来——而且理应被判定——是有罪和错误的作为。也正因为的确如此的正是他,这样的陈述,才令人刮目相看。他拥有的毫无疑义是人的肉身,然而因为正是他拥有这样的肉身,这个肉身的自身权利就被剥夺了 他本身就是他所作所为的评判。他像我们一样受到试探引诱,这就是他试探引诱;他也像我们一样处在咒诅中,然而因为处在咒诅中的正是他,我们才能靠他得救。由于我们有了的正是他,对这位降卑的神-人所说一切极其刻薄、最令人难堪的话,一方面得肆无忌惮地宣汇出来,一方面得毫无怨言地忍受。他实实在在是因为我们的缘故才受罪,并且作为罪魁被钉死在十字架。路德说:"他自己是盗贼、杀人犯和淫乱者,就像我们一样,因为他承担了我们的罪孽过犯。"这里所表达的,是所有基督论陈述的极致。正是作为承担我们罪孽过犯的人,而且也只有成为这样的人,他才是清白无辜者,才是圣者,才是不朽的人,才是主,才是天父的儿子。

这里,不允许在罪人与无辜者这两种说法之间作权衡,因为那样的

---

[1] 原文后面几句所提的问题,因使用省略形式,语意不是一目了然,译文补足省略部分,虽稍嫌累赘,意思较为显豁。但是我们若仔细去思考这些问题,会发现其中隐含着一种悖论。

话，我们似乎还能进而把降卑者从"肉身的形状"[1] 中解脱出来。他完全是人，因此也服从律法并受审判；不但如此，他败坏了罪恶的权柄。他是完全像我们一样，处在肉身的形状和咒诅之中；不但如此，他还不犯罪。那肉身的形状同样带有罪的权势同他相联，不过这种形状只是同他相联罢了，他却仍然不犯罪。我们不作权衡，但是必须说：正是他，而不是那肉身的形状，才不犯罪——然而他不愿同这个肉身的形状分开。基督论无法绕过这个悖论。

如果只盯住肉眼能见的耶稣的所作所为，那么这种关于耶稣无罪性的理论，肯定站不住脚。他的所作所为是发生在肉身的形状中的，这些作为不是无罪清白的，而是若明若暗的。世人从中可以，而且也应当能够，同时看到成败得失。人们如果对一个想隐姓埋名的人说："我不仅看见了你，我还看穿了你。"那么这番话，就是对那个人的侮辱（基尔克果）。所以，我们就不应当从耶稣的作为来论证他的无罪性。关于耶稣的作为具无罪性的结论，不是一种显而易见的道德判断，而是一种信仰的告白：正是他才行出这些若明若暗的事，正是他才永远不犯罪。信仰领悟到：受试探者就是得胜者，争战者就是成全者，不义者就是义人，被弃绝者就是圣洁的人。耶稣的无罪性也是匿名埋没的（im Inkognito）。"凡不因我跌倒的就有福了。"（太 11:6）

对犹太人——也就是虔诚的人——来说，降卑的神－人，正是绊人跌倒的绊脚石。昔在性的语意双关，就是绊脚石。他（ER）行事为人的方式，虔诚的义人根本作不出来。这个人宣称，他不仅是个敬虔爱上帝的人，更是上帝的儿子；可是这种宣称，在虔诚的人听来，真是匪夷所思，因为他已打破了一切律法："你们听见有吩咐古人的话，说……，只是我告诉你们……"[2] 匪夷所思的，是他拥有的大能："只是我告诉你们"（太 5:21）以及"你的罪赦了"（太 9:2）。这就是绊脚石的核心。要是耶稣并不完全是人，而是带有一种神化的品性，世人对他的这种宣称倒也还能容忍。要是他满足他们的要求，行出神迹来证明自己的能力。世人还会因此相信他。然而恰恰是在涉及神迹奇事问题时，他又回到了自我埋没的匿名状态，拒绝出示可见的信仰凭据。就这样，他成了绊

---

① 参见《罗马书》八章 3 节。

② 耶稣的"登山宝训"中，这类句式出现得几其频繁，参见《马太福音》五章 21 节等处的经文。

脚石。可是，这恰恰是一切的关键所在。他如果能用可见的神迹，来回答他人询问的大能问题，那么，"他已经像我们一样完全成为了人"的说法，就变得不确切了。在讨论基督论问题的过程中，每当关键时刻，就会出现例外。因此，启示越是临近，隐藏必然越加严密；基督问题越是尖锐透彻，匿名状态就越加渊深难测。

这就是说，惟有这样的绊脚石形象，才使得对基督的信仰成为可能；换言之，降卑的形象就是为我们(pro nobis)的基督的形象。藉着这一形象，他愿意并希望我们得着自由。如果基督是藉着神迹来证明自己，我们就会"相信"这种可见的神之显现(Theophanie)，但那决不是对"为我"的基督的信仰；那会是一种承认，但决不会是内心的皈信。相信神迹，就是对可见的神之显现的信仰。承认神迹并不能在我身上引起丝毫变化。所谓信仰，指的却是我们倾心于降卑的神－人，为他哪怕献上生命，我们也在所不惜，纵然这看起来多么难以置信。所谓信仰，就意味着，放弃一切想通过可见的东西来确保信仰的企图。只有这样，才是真正对上帝的信仰，而不是对世界的信仰。信仰所接受的惟一确证，就是圣言本身，圣言是通过基督临到我身上。

凡是在信仰中追求神迹奇事的人，最终都必然一事无成，依然故我。凡是通过绊脚石认出基督的人，就是《新约圣经》上所说的有信心的人(Glaubender)，他就能看见"为我们"的基督，就得着了和好，获得了新生。体现为隐姓埋名以及"为我们"的基督形象模糊明灭的绊脚石，同时也是对信仰的永久性的挑战。这种挑战却提醒我们关注圣言(赛 28:19)[①]。从圣言生发出信仰。

那么现在又当如何理解耶稣自己所行的神迹呢？这些神迹难道没有打破匿名隐藏？而一旦隐姓埋名持守不住，岂不是一切又都成了儿戏？我们是否应当接受自由主义神学的观点，也把神迹看作当时的迷信(zeitgeschichtlicher Spuk)呢？或者我们不得不趁早返回神人二性说呢？去承认一种尊贵之属呢？神迹并不是对匿名状态的突破。古代宗教世界中，充满了施行奇事异能、宣称救苦救难的人。在这些人中间，耶稣算不得鹤立鸡群。神迹的国度并不等于上帝的国度。神迹也许确实比日常发生的事情要高超，但他们也不过是属于被造世界中一个较高的层次而已。与神迹联系在一起的概念，不是上帝的概念，而是魔法

① 中文和合本此处作："明白传言的必受惊恐。"

的概念。充满魔力者，仍是属于此岸世界。耶稣行神迹时，他就在魔力化的世界图景中保留了自己的隐姓埋名。在《新约圣经》中证实他为上帝之子的，同样也不是神迹。相反，他的能力反倒因此被称作是出自鬼王(dämonisch)。[1]

耶稣所行的神迹，只有在大有信心的圣团契中，才被认出是上帝国的临近。圣团契在神迹中看到的，不仅仅是魔法和虚假的诉求。而对于没有信仰的人来说，匿名隐藏也没有因此被扬弃，他们看到的，是魔法和若明若暗的世界。有信仰的人则称之为上帝的国。我们生活的时代，一个充满魔力的世界虽然已经消逝，然而世人仍然习惯于把神迹看作上帝的一种一清二楚的显现。神迹发生时，其意蕴仍然是扑朔迷离的，因此才需要诠释。神迹从有信仰的人和没有信仰的人处都得到诠释。有信仰的人，将之看作上帝在世界末了所行之事的预兆，他从中看到与匿名隐藏相关联、带有上帝荣耀的东西。"我们也见过他的荣耀"(约 1:14)[2]。没有信仰者却从没见过。

对我们来说，降卑者只有作为复活者和升高者，才具有今在性。我们只有通过他的复活和升高得到荣耀，才知道匿名中涉及的原是神－人。我们身为有信仰的人，总能把匿名隐藏当作已经扬弃的匿名隐藏，把马槽中的婴孩当成永远的今在者，把带有过犯的看成无罪的。但是这种说法，反过来说，也应当成立。我们没有因为复活就回避了绊脚石。在我们看来，升高者只能是被钉死在十字架者，无罪者只能是背负过犯者，复活者只能是降卑者。如果事实不是这样，那位"为我们"者就被扬弃了，就没有信仰可言。复活，同样也不是对匿名隐藏的突破。复活也是意义若明若暗的。我们只有在耶稣这块绊脚石没被搬走时，才能相信复活。只有跟随他的门徒，才能看见复活者。这里，只有瞎眼的信仰才有所见。因为眼不能见。"那没有看见就信的有福了。"(约 20:29)

在降卑与升高状态之间，横着一座空墓；这个历史事实毫无掩饰，且令人沮丧。在叙述复活之前，先叙述坟墓已空的情况，究竟意义何在？空墓难道是基督论中的决定性事实吗？坟墓真的变空了吗？这样的空墓是否已成为可见的证据，说明匿名隐藏已被突破，耶稣上帝之子

① 参见《马太福音》九章 34 节；十章 18 节等处《新约圣经》的记载。

② 中文和合本"荣耀"作"荣光"。

的身份已尽人皆知，信仰遂成多余？还是坟墓其实未空，因而基督没有复活，我们所信不过是虚妄？这样看来，我们对复活的信仰，似乎就同空墓的记载息息相关、辅车相依。那么归根结底，我们的信仰只是对空墓的信仰吗？

这是——而且依然是——所有相信基督的人，无论如何得学会对付的最后一块绊脚石。空还是不空，都能绊倒人。我们对其历史性无法确切把握。《圣经》本身只展示了这块绊脚石，《圣经》表明，要想证明门徒没有通过什么方法偷出耶稣的尸体，也是十分困难的。[1] 这里我们同样摆脱不了意义模棱、真相隐约的处境。我们也无法回避。在《圣经》记载的见证中，耶稣仍然是带着绊脚石的形象出现的。他即使作为复活者，也没有打破自己的匿名隐藏。只有当他在荣耀里再临，他才会完全挪去匿名隐藏。到那时，已然成为人者就不再是降卑者了。到那时，关于信与不信的裁决已经作出。到那时，上帝的人性（Menschsein）就真正是——而且也只能是——上帝的荣耀了。

这一切，我们今天只是从与降卑者的相遇中，得以窥见的。教会同这位降卑者一起，走在自己的降卑道路上。关于她所走的路，教会得不到丝毫可见的凭据，而他则一路上都在拒绝给出这种凭证。作为降卑的教会，她也不能虚荣自负地自我欣赏，而她的卑微仿佛才是基督在她里面今在的明确凭据。降卑根本不是什么凭证，人们不能藉此来作引证。这里没有任何法律或原则，是教会必须遵循的，惟有这样的事实：上帝对待教会的严厉方法。正像保罗所说，若是为了基督的缘故，他可以处卑贱，也可以处高贵[2]；同样，教会也可以处高贵或处卑贱，只要无论高贵或卑贱，都有基督与她一路同行。基督是傲慢者的死敌，无论这些傲慢者身披紫袍，还是头戴殉道者的冠冕。教会不管自己是处高贵还是处卑贱，都应当一如既往地只仰望降卑的基督。

教会急于炫耀自己所处的卑微状态，并不好；而她急于炫耀自己的权柄和影响，也同样糟糕。教会只有在谦卑地自己认罪，请求饶恕并承认上主的时候，她所行的方称良善。教会必须每天从基督那里领会上帝的旨意，她能领受上帝的旨意，全靠已然成为人的、降卑的和升高者

---

① 参见《马太福音》二十八章11－15节；《路加福音》二十四章1－12节；《约翰福音》二十章1－18节等处的记载。

② 参见《腓立比书》四章12节。

的今在。对教会来说，这位基督每天都重新成为自己的盼望和希冀的障碍。每天教会都碰到这句话："你们为我的缘故，都要跌倒。"（太 26：31）。然而每天教会都重新抓住这个应许："凡不因我跌倒的，就有福了。"（太 11：6）[1]

[1] 原先还计划接着讲第三部分"永在的基督"，因学期结束，这部分没有讲，所以笔记到此为止。——德文版编者注

创世与堕落

前　　言

本讲稿原为一九三二/三三学年冬季学期在柏林大学所授，今应听课者的请求公开发表。经文尽可能采自路德译本，与之相异处，则是参照考茨(Kautzsch)的译本所致。

引 言

基督的教会见证万事万物的终结。它依终结生活，从终结思考，从终结行动，从终结传扬。“你们不要纪念从前的事，也不要思想古时的事。看哪！我要做一件新事。”(赛 43:18、19)新是旧的真正终结，新便是基督，基督是旧之终结。他并非旧的继承、终点、臻美，而是终结，并因此即新。教会在旧世界中言说着新世界。由于它对新世界比所有其他一切都更为肯定，因而它只从新世界的光明中来认识旧世界。旧世界不可能对教会有什么好感，因为教会所讨论的是旧世界似乎业已来临的终结，世界似乎已经被审判了。旧世界不甘心被宣告死亡。教会对此从不感到奇怪。它同样不感到奇怪的是，在它那里一再出现一些眷恋着旧世界思想的人；谁会完全将这种思想置诸脑后呢？当然，另一种情况也必然使教会激愤不已，这就是，这些既往世界的儿女们想将教会、将新据为己有。他们想占有新，却只知道旧。他们由此否认主基督。然而，教会了解终结也了解开始，它知道，在开始与现今之间存在着的断裂同样也是现今与终结之间的断裂，开始与现今的关系犹如生与死、新与旧。因而教会只是在终结之中，从终结的角度来看开始。教会从基督来看创世；更确切地说，教会在堕落的旧世界中信仰开始与终结的新的创世，因为教会信仰基督，因为它别无信仰。

教会做着这一切，因为它是建立在圣典(der Heiligen Schrift)见证之上的。圣典的教会——别无其他“教会”——靠终结生活，因而它将整部圣典当成一本关于终结、关于新、关于基督的书。基督的教会立足其上的圣典在谈及创世，谈及开始时所能说的，难道不正是我们只有从基督处才能知道开始是什么？《圣经》无非是教会赖以立足的一部书。这就是它的本质，除此之外，它就什么都不是。因此，它要求人们完全从终结视角来阅读和宣报。因此在教会中，创世史只应依基督来阅读，然后才可能走向基督；只有当人们知道，基督是开始、是新，是我们的世界之终结，才可能通过阅读《圣经》走向基督。

神学诠释将《圣经》当作教会的书并依此诠释。它的方法便是这一

前提，便是持续不断地从文本(须用一切语文学和历史学研究方法考证)回到此一前提。这是神学诠释方法的客观公正性(Sachlichkeit)。它的科学性的要求正是建立在这种客观公正性的基础之上。从历史心理学上看，《创世记》说到"雅威"(Jahwe)时指的只是雅威而已；但从神学上看，即从教会方面看，它指的是上帝。在整部圣典中，上帝是惟一的上帝，教会与神学研究的盛衰都是与这一信仰联系在一起的。

第一章

起初(1－2)

起初上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；上帝的灵运行在水面上。①

在我们思潮汹涌，猛烈反卷趋及己身，随之耗尽它的力量的地方，正是《圣经》开始的所在。我们几乎还未能认清它的第一句话，顷刻间狂澜重又翻腾涌来，团团水花将其淹没。《圣经》言说着开始，这使我们，使世界振奋起来。因为我们不可能言说开始，因为在开始所由开始的地方，我们的思想便停止了下来，走到了尽头。然而，我们探求开始，这是我们思想最深处的冲动，最终只有这种冲动才能赋予我们每一个真正的问题的正当性。我们知道，我们必然恒久地探求开始，可是又永远探求不到。为什么呢？因为我们只能够将开始设想成有限的，即恰恰将它设想成无开始的东西；因为开始是自由，而我们始终只能从必然性中设想自由，即将它设想为众多之一，却永远不可能设想为先于所有一切之惟一者。如果我们问，为什么我们始终在从开始并与之相联系地设想开始却又设想不到它，甚至根本无法探求到它，那么，可以说，这个问题只不过表达了无可穷尽的一系列问题而已，仍然没有触及开始。思想永远不可能回答自身的终极原因，因为一个回答又会产生一个"为什么"。"为什么"更是说明了无开始可言的绝妙的思想：κατεξοχην。我们的思想，这就是说，那些为了认知上帝而必须信仰基督的人们，即堕落的人们的思想无开始可言，因为它是一种循环。我们循环思考。我们也是循环感知着、产生着意愿。我们生存在循环之中。可以说，处处都是开始；但是与此相反，另一个命题也是正确的：正因为如此也就根本没有开始。不过，关键在于，思想将这种循环看成无限的、原初的，并

① 这里和其他地方援引的《圣经》文句的汉译，均录自和合本《圣经》。——译注

因此而陷入一种 circulus vitiosus(循环论证)。因为在思想指向具有原初真实性的自身的情况下,它更将自己规定为客体,规定为它自己本身的对象,于是,它一再退居于这一对象之后,或者处在它所设定的对象之前。所以,它便不可能作出关于开始的最后陈述。思想在开始之时磨损了自身。由于思想渴望了解开始,却又不克臻此,因此,它在自己设想而又不可能设想的开始面前,散为尘埃,触礁了、瓦解了、融化了。所以,我们怎样在哲学中争得一个开始?——这个黑格尔式的问题只有靠专横地为理性加冕,取代上帝,才有可能回答。所以,批判哲学是对其自身的开始、对每一种开始的系统化绝望。不论它是傲慢地宣称放弃它根本就是力所不及之事,还是它的听天由命导致自身彻底毁灭,根本上都是人类对一无所知的开始的仇恨。人不再生活于开始之中,他已经失去了开始。现在,他发现自己处于中间,既不知其终,也不知其始。他只知道,他在中间,他来自开端,必须向终结走去。他看到,他的生活为开始和终结这两端所规定,就此,他所了解的,乃是他一无所知。动物不知道开始和终结,所以,也就不知何谓仇恨和傲慢。人因为知道,其自身的确定性已然被完全剥夺了,木然地从开始来,向终极去,于是,他便仇恨开始,对之傲慢以视。

所以,最可能使人不安者,最可能使人激愤者,莫过于一个人如此议论开始,认为它似乎并非完全不可言说、不可道出的我的盲目生存之晦冥彼岸;人们会向着这个人冲去,说他是无耻的谎言家,或者称他为救世主;人们一听到他所说的话便会杀死他。谁会说这类话呢?他要么从一开始就是谎言家,或者是认为开始即谎言、谎言即开始的恶人,或者是人因受其蒙骗而对其表示信仰的恶人。由于他撒谎,他才会说:我是开始,人,你也是开始。你从一开始便与我在一起。我使你成为之所是者,在我这里你的终结被取消了。我是开始与终结,我是 A 与 O[1];向我祈祷吧,我是谎言所由出的真理;因为我是给出真理的谎言。你是开始,你又是终结,只要你撒谎,你就在开始之中,你就是真理的主。你要自己去发现你的开始。恶人如是说,因为他从一开始便是撒谎者。或者他说话,或者另一个说,那个从一开始便是真理、便是道路和生活、便处在开始之中者说话,亦即上帝自己、基督、圣灵说话。除了那曾处于开始之中者,谁都不能谈论开始。所以,《圣经》以上帝之自由

① A 是希腊字母第一个字母,O 为最后一个字母。A 与 O 意为开始与终结。——译注

的自我确认、自我证明、启示开始：开始之时，神创造……然而，这块海中的磐石甫一露现，即刻就被看到它巍然不动，因而陷入狂暴的大海再次淹没了。处在开始者是上帝——此话何解？怎样的一个上帝？是你在急迫情况下为自己制造出来的上帝吗？因为你需要一个偶像，因为没有开始，便没有终结，所以你便无法生活，因为中间使你感到恐惧，在开始之时是上帝，这正是你的谎言，它并不比恶人自己提出的谎言高明，而是更加怯懦。你这个未知者，你这个写这个句子的人，从哪里知道有个开始？你看见过它？在开始之时你曾在场？不正是你的上帝自己对你说："我立大地根基的时候，你在哪里呢？你若有聪明只管说吧！"（伯 38:4）怎么，怎样看《圣经》开篇的这几句话呢？这是一个无比傲慢地或者听天由命地生活在中间的人的怯懦幻想所编织的假话吗？可以说，我们自己都是这种人，我们出于对我们没有开始、没有终结的生活的怯懦而对一个上帝发出呼唤，而这上帝便是我们的本己自我。我们应怎样反驳这种谴责呢？事实上，凡是谈论开始者，都是在谈论他身处生命循环之中的恐惧，哪怕是撰写《圣经》的人，或者说，并不是他在谈论，而正是上帝自己在谈论，他原本就是开始者，他原本就是先于我们的生存、先于我们的思想及其恐惧的在者，他独自言说着他自己：他处在开始，这开始除了通过这个词别无其他办法证明自己，这个词恰恰作为一本书的词。开始之时，神创造……这——作为人之言被言说和被聆听——是上帝从一开始与我们相遇时显现的奴隶形象，其间只有上帝，别无他人。这既不深刻，也不肤浅，只要上帝如此言说，这就是他的真理。

在开始之时——上帝，这是真实无妄的，他说着这句话在中间活现于我们之前，他并非作为遥远的、静止的、永恒现在的上帝，而是作为创造着的上帝活现于我们之前。我们只有从介于开始与终结之间的中间听知开始的时候，才能够认知本然意义上的开始；否则，那就绝不是同样为我们的开始之开始。我们只能够从失去的开始与失去的终结的中间认知作为开始的上帝——作为创造者的上帝。

开始之时，上帝创造天地。他并非先在，然后创造，而是上帝开始创造。这一开始是处在惊恐性的中间而同时又超越我们所处的惊恐的中间的开始。我们并不是从中间走出来，自己成为开始，来认知此一开始。由于我们只能够通过谎言做到这一点，所以，我们恰恰并未在开始，而只是处在为谎言所遮蔽的中间。为了明白下面的讨论应时刻清

醒地意识到这一点。只有在中间我们才会听闻开端。

这里产生了双重问题:这一开始是上帝之开始,抑或上帝和世界的开始?这个问题的产生本身便已证明,我们还未知道开始是什么意思,如果开始只能由身处中间而为开始与终结惊恐不定的人,只能由拖着自己的镣铐的人,只能由——让我们将后面的话提到前面来——以他的罪而认知他之为上帝所创造这一情况的人来谈论,那么,就不可以再追问这一开始究竟是上帝之开始还是上帝与世界之开始了,因为对我们而言,上帝就是开始而非其他,他在开始之时创造世界并创造我们,因为关于这个上帝,我们除了可能知道他是我们世界的创造者以外一无所知。路德就上帝创世之前曾做了些什么这个问题回答说,他为提这类无聊问题的人准备好了鞭子,路德以此不仅止住了提问者,同时也在说明,上帝在此倘若未被视为仁慈的创造者,就必须被看成震怒的审判者,也就是说,始终与处于开始与终结的中间相关联。不可能有什么问题,可以回溯到在开始时创世的上帝之前。也可以说,不应提出深究创世的原因、上帝的创世计划、创世的必然性的问题,这些问题将最终被当作亵渎上帝的问题而得以回答和清除,这正是因为:开始之时,上帝创造天地。而非:开始之时,上帝怀有关于世界目的的这些或那些想法,即一些有待我们深一层发掘的思想;而是说:开始之时,上帝创造,不可追问先于这一创造的上帝的事,因为人们不可能追溯到开始之前。

由此可知,开始并非时间上的限定。人们始终能够追问时间上的开始之前的事。然而,证明开始之为开始者却是绝对独一无二之事,所谓独一无二不是就数量而是就品质而言,这就是说,它绝对不可重复,它完全自由。人们也许可以设想自由行为之持续不断的重复,这在根本上是错误的,因为自由不可重复;不然,就是受自由制约的自由,就是不自由,不再是本真的开始。

这一绝对不可重复的、独一无二的、自由的开始事件绝不可以与四千八百或者此类纪年的数字混为一谈,它乃是创世。开始之时,神创造天地;这就是说,创造者创造——自由地!——被创造物。二者的联系除了自由不受任何东西的制约,也就是说,不受制约。这就排除了为理解创世而应用因果范畴的任何作法。创造者与被创造物绝不可能从因果关系上得到解释;因为在创造与与创造物之间既不存在动机法则,也没有功效法则(Wirkgesetz)或其他任何东西。处在创造者与创造物之间者是无。因为自由是通过无知和从无之中实现的。在上帝身上不容

有任何必然性——可能甚或必然导致创世——创世根本无须任何理由,创世来自这个无。

当然,人可能会一再试图从这惊恐性的中间抽身出来,使自己身处开始。他也可能试图将这个无设想为某种导致创世的东西。然而,在神学中谈到创世的地方,无的涵义和它在思想中"无始无终"的涵义截然不同。在我们的哲学思考中,无浮现在"开始"不能被思考的地方。因此,它最终只是存在的理由而绝非其他什么东西。作为存在的理由的无被理解为创造性的无,于是,人们必然会重又追溯到先于这个无的地方去,却又碰不到开始。对开始无所知的、处在中间的人的无是最后的解释尝试,是存在者的通行点。我们将它称作充实的、负载的无,称作自主的无。处于上帝自由与创世之间的无并非对创造存在者的解释尝试,即并非世界以荒谬方式从中产生的物质,并非为存在者所必需的通行点;它根本不是某种东西,也并非负面的东西,而是能够表述上帝的自由与他的创世的关系的规定。可以说,无甚至也不是上帝自身的一种原初可能性、一种理由,它"是"全然的无,它发生在上帝自身的行为之中,它始终作为已经被否定的无发生,不再作为正在发生的,而是作为始终已经发生的无。我们将之称为顺从的、奉侍上帝的无,这种无的荣耀和实在并不在其自身之内,也不在其虚无状态之中,而仅仅在上帝的行为之中。上帝不需要介于自己与创世之间的中间环节,无也并不是这种"中间",上帝只是在他克服了无的情况下肯定它,即将无改写成 nihil negativum[否定性的无](以区别于被作为原初存在者理解的 nihil privativum[缺失性的无])。无对于最初的创世并没有什么惊恐,毋宁说,它更是对从无创造世界的创造者的永恒赞美。世界处在无之中,即在开始之中,这就是说,除了世界没有其他任何东西完全在上帝的自由之中。被创造物属于创造者。也可以说,创世的、绝对开端的上帝是复活的上帝。世界从开始之时起便是以基督死而复活为标志的。正是由于我们知道复活,因而我们也知道上帝在开始之时的创世,知道上帝从无进行的创造。在受难节死去的耶稣基督和复活节复活的Κυριλζ(主),这便是从无而来的创世,这便是从开始而来的创世。基督死了,这并非他复活的可能性,而是不可能性,这是无自身,这是 nihil negativum(否定性的无)。在死去的的基督与复活的基督之间,除了在开始之时从无创造其作品的上帝自由以外绝无任何过渡、延续。假若能够进一步增强否定性的无,那就必须在这里,在谈到复活时说,随着

基督在十字架上的死，否定性的无被纳入上帝自身之中了——啊，这是深重的灾难，上帝自己死了——然而他，作为开始，却活着，他消灭无并通过他的复活进行新的创世。我们从他的复活中知道创世，因为假若他没有复活，创世者就死了，就不能证明他自己了。然后，我们从他的创世重又知道他复活的力量，因为他仍然是主。

在开始之时，上帝从自由，亦即从无创造天地。这是安慰，《圣经》以这种安慰口吻对处在中间的我们，对我们这些对错误的无、对没有开始的开始和没有终结的终结怀有惊恐的人讲话。这是福音，这是基督，这是这里所说的复活者自身。上帝处在开始之时，他将处在终结，他自由地主宰着世界并让我们明白这一点，——这便是慈悲、恩宠、宽恕、安慰。

地是空虚混沌，渊面黑暗。上帝的灵运行在水面上。

开始已被创造出来。可是，目光仍凝滞地盯住发生的事，盯住自由的上帝。天地出现了，奇迹发生了，这是真实无妄的，这已经是既成的事实，这是全部的惊异之所在。应受称颂者并非作品，而是创造者，——地是荒凉混沌，但他是主，正是他造成着这全新的东西，造成着他所主宰、他所爱的这陌生的、不可理解的作品。“地是荒凉而混沌”，但这却是我们的地，它出自上帝之手，广延于他的面前听候支配，怀着虔诚的崇拜臣服于他。上帝首先为空虚混沌地称倾着。他为了使自己得到荣耀并不需要我们人，他从沉默而又无定形地栖息、安睡在他的意志中的无言世界为自己创生敬仰。“渊面黑暗，神的灵运行在水面上……”面对着创世行为，关于这作品还能说些什么？面对着创世者，关于创世又能说些什么？只能说，它混暗，它处于深渊之中。这是他的作品，这个作品便是他的荣耀；它混暗地在他之前，这个事实便是他创造之主的荣光。它在他之下处于深渊之中。正如我们从高山之巅头晕目眩地俯视深渊，正如深沉的黑夜横卧在我们之下，地就在他的脚下，遥远、陌生、黑暗、深沉；然而，这是他的作品。

黑暗深渊——这是黑暗势力的第一个音符，这是耶稣基督受难的先声。黑暗，tehōm，tihāmat，巴比伦的“原生海洋”(Urmeer)自身恰恰在其深层存在之中包含着权力、暴力；这权力和暴力现在尚奉侍着创世者，它们一旦挣脱原初的状态，挣脱开始便成为骚乱和反叛。靠自己本

身无力成形的荒凉、空虚、黑暗、深渊、无定形的聚合、迟钝无意识者、未成形者——因为在黑夜中,在深渊中只有无定形的东西——凝聚而成团块,这不仅是绝对臣服状态的表现,而且也是期待着凝聚成形的无定形者之意料之外的暴力的表现。

这是在上帝身上未成形者及其创造者相互对立的一瞬。关于这一瞬《圣经》上写道,神的灵运行在水面上——这是上帝思考的一瞬,这是计划、制造形式的一瞬。在这里,不可以说,创造者与创造物的关系正在以某种方式被触及到,上帝此时与他的创造物联姻,使后者生育繁衍,他与它成为一体——这是所谓神孵育宇宙之卵的宇宙构成说,这里绝对不是这个意思。上帝始终是深渊之上、水面之上的创造者。这个身为创造者的上帝还将再一次开始。无定形者、空虚、黑暗的创造通过上帝的一瞬而与形体的创造区别开来,这一瞬便是以上帝的灵在水面之上运行来形容的。上帝思索着他的作品。将无定形的暴力解析而同时又使之凝结成形,使此在(Dasein)进入如此在(Sosein),这是上帝踌躇的瞬间。上帝从未成形者之原始黑暗所得到的赞美应通过成形完成。被创造者尚完全在他的掌握和权力之中,它还没有自己的存在(Sein)。然而,只有当创造物从上帝领受了自己的存在并在自己的在中赞美上帝的存在的时候,对创造者的赞美方才真正成形。在创造形体的过程中,创造者放弃了自己,因为他赋予他的作品以形式,赋予它以自己的存在;但他也在颂扬着自己,因为他使这种存在服务于自己。这样一来,他便将被创造者的力量提到闻所未闻的高度,因为他赋予它实际的存在形式。这样,创世在新的意义与上帝相对并在这种相对之中完全归属于他。

言(3)

上帝说:"要有光。"就有了光。

这不同于一切创世神话,在那里,神牺牲自己的本性;在那里,世界产生于神的自然繁育;在那里,创世被理解为神的自我发展、自我塑造和生育;在那里,创世本身是神的本性的一部分;在那里,自然之苦难,即自然之生育与消亡,是神自身的苦难,——与所有这一切相反,《圣经》的上帝始终完全是上帝,完全是创世者,完全是主,而创造物则始终

完全是被征服的、顺从的创造物,赞美和敬拜上帝为主。他绝不是创世,他永远是创世者。他并非自然之实体;也不存在将他与他的作品联系起来、合而为一的连接体,——除非他的言。上帝说……,他与作品之间的惟一联系即是言,就是说,"本身"并没有连接体。如果没有言,世界便坠入无底深渊。上帝之言既非他的本性,亦非他的本质,而是他的命令——以这种言思考和创造的他便是命令,愿意以创造者身份对待创造物的他便是命令。上帝之创世者身份并非他的本性、他的本质,而是他藉以按照自己的意愿将自己本身给予我们的意志、命令。上帝以言进行创造,意思是,创世是上帝的命令、吩咐,而这种命令是自由的。上帝说,意思是,上帝完全自由地创造着,而且在他的创造中仍旧对他的创造物保持着完全的自由。他并没有将自己束缚于他的作品之上,而是使他的作品依附自己。他没有以实体方式进入他的作品,他与他的作品的关系是他的命令;这就是说,他之在世界上,其方式只能是他绝对地超越世界。他作为言在世界上,因为他是绝对的超越者;而他之为绝对的超越者是因为他以言在世界上。我们只能在创世之言中认识创世者,我们只能在处于中间的言之中看到开始,可以说,我们并不是"从"作品认识创世者,似乎作品的实体、本性、本质最终是以某种方式与上帝的本性认同——似乎有某一种连接体,如因果的连接体之类的东西;只是由于上帝通过他的言向这些作品剖白自己,只是由于我们相信关于这些作品的言,所以,我们相信他是创造者,——在这里没有任何 via eminentiae, negationis, causalitatis(完美、否定、因果的方式)!

上帝说话,这首先应从完整的含义上去理解。言是说出之言,而并非象征、意义、理念,它是所指称的事本身。上帝说着话进行创造,意思是说,思想和名字与被创造的现实中的作品在上帝身上是一个东西。这里的意思并不是指出言具有什么"用处",而是说,上帝之言本身已是圣工,这是关键之所在。在我们身上毫无希望地分崩离析者,对上帝而言却是不可支解的一个东西:既是命令之言又是发生之事(das Wort des Befehls und das Geschehen)。命令式之于上帝便是直陈式。这并不意味着,这个命令式无效,而是说这命令式本身就是圣工。人们也不可以将上帝的创造称为某种"工作或效果"(Wirken),因为,在"工作或效果"中没有命令的特性,没有在上帝之言中获得了确定真实性,得以表述出来的创世之绝对自由、没有创造者相对于被创造物的自由。"言"表明,上帝的创造出自自由。我们绝对不可能同时一起思及直陈式和

命令式,这证明,我们不再生活在上帝行动之言的统一体中,而是堕落了。在我们看来,命令与直陈的联系始终只能经由一个连续体中介才可以想像,大都处在一种原因与效果的因果模式之下。这使人有理由从"效果"推及"原因"。但这恰恰不可用于创世;创世并非创世者的"效果",并非人们从中似乎可能解读出一种与原因(创世者)有必然联系的"效果",而是在自由中通过言创造的作品。

上帝说话,并说着话进行创造,——这是《圣经》以奇特方式最早在谈到创造形体,谈到使形式脱离无形体状态的地方所作的记述。形体与言相符。言提出、包容、界定着个别者、现实者、完整者。言将在者从不存在状态唤出使之成为存在者。在这里,在创世之言背后展开的是一个十分朦胧、完全不可企及的背景。我们始终不可能理解那一个无言的创世行动,因为创世者是惟一者,我们作为他的创造物是由他的言被创造的;上帝身上的这两个瞬间是一个行动,对此,我们不可能有第二种说法。

"要有光,就有了光。"由于黑暗笼罩在无形体的深渊之上,所以,光必须创造形体。正如无形体的夜通过晨曦显出形体,正如光揭示和创造形体那样,原光必然使混沌有条理并揭示和创造形体。如果说关于笼罩在深渊之上的黑暗的话语是对耶稣基督受难的最初提示,那么,通过光将被征服的无形体的深渊解放出来使之达到自己的存在,则是对在黑暗之中闪烁的光的提示。光唤醒黑暗使之达到自己的存在,使之成为对创世者的自由赞美。没有光,我们便不存在,因为没有光便没有对立,之所以没有对立是由于没有形体。而没有对立便没有对上帝的自由敬拜。被征服的深渊在臣服的、凝滞的、不自由的无对立状态之中敬拜上帝,在光明之中形体听知对立之在,将之视为它自己的存在并为此而感恩创造者。光产生出了实际存在的透明、清澈、轻盈状态,处在与其他被创造物和创世者的对立之中,乃是创造者最早之言的作品。创世在他所创造的光中看见他的光。

上帝的目光(4a)

上帝看光是好的。

这是上帝身上的第三个瞬间,当时他看着他所创造的作品。这个

瞬间对于我们而言也像前两个瞬间一样是不可以与其他瞬间割裂开来进行思考的。上帝看着他的作品并因它的美好而感到喜悦，意思是说，上帝爱他的作品并因此要维护它。创造与维护，这是上帝的一个行动的两个方面；只能如此别无其他：上帝的作品是美好的，他不摒弃、不消灭，而是爱和维护他的作品。在上帝的目光中，他的作品安静下来，察觉到上帝的喜悦。上帝的目光保护着世界避免重又坠入无，避免全然被消灭。上帝的目光视世界为美好的、被创造的世界——哪怕在它成为堕落的世界的时候——我们是为了上帝藉以呵护、不放弃他的作品的目光而生活的。上帝的作品是美好的，这绝不意味着，世界是一切可能设想的世界中最好的世界，而是说，它完全生活于上帝之前，它的生活从他而来，向着他而去，他是它的主。这里所指的是与邪恶没有区别开来的善，这种善表现在它处于上帝的主宰之下。可以说，正是作品本身是好的，因为创世是上帝为自己所作的好的作品。作品是而且应该是好的，而不单单意志是好的，这是《圣经》的认识，它与康德的认识相反。已做成者、状态、意志之肉体化——世界是好的，上帝之国将存在于尘世，他的意志将在尘世实现并成为行动，这是整部《圣经》关注之所在。由于上帝的世界存在着，因而它是好的。上帝，作为世界的创造者和主，他要求一个好的世界，一件好的作品。从被创造的作品中逃出而遁入无躯体的精神、遁入思想，这是被禁止的。上帝要看和爱他的作品，要夸它是好的并维护它。

在 creatio continua(连续不断的创造)与维护之间存在着一个本质性差别。在 creatio continua 的思想中，世界在一次又一次地挣脱无。这种思想通过间断的连续性概念而使上帝的创世者地位失去绝对的自由和独一无二性。我们不可能先行讨论上帝的行为，这一点，恰恰在这里没有得到尊重。同时，连续不断的创造这一概念也无视堕落的世界这一现实，这个世界并非被一再重新创造的世界，而是被维护着的创世(die erhaltene Schöpfung)。上帝维护着被创造的世界，这是一个判断，这一判断承认上帝当前瞬间的现实；这意思是，“一旦”挣脱无的世界便被维护在它的在之中；通过言从无之中被创造者、被唤出而存在者始终为上帝的目光紧紧注视着，使它不致在形成的瞬间重又沉沦，上帝观看着它，看到它是好的，他凝视在作品上的目光维护着作品的存在。可见，世界之维护只是通过它的创造者完成的，而且也只是为了它的创造者；不是为了它自己，而是为了上帝的目光。但是，被维护着的世界仍

然是上帝的好作品。

创世是挣脱不存在(Nichtsein),维护则是肯定存在。创世是真正的开始,始终"先于"我的认识,先于维护。创造与维护在这里仍然是一个东西,它们关涉着同一个对象,关涉着上帝之原本好的作品。维护始终与创世联系着,而创世则自在于自身之内。然而,维护原初的创世与维护堕落的创世则是某种不同的东西。

昼夜(4b－5)

> (上帝)就把光与暗分开了,上帝称光为"昼",称暗为"夜"。有晚上,有早晨,这是头一日。

第一件完成的上帝作品是昼夜。上帝在开始之时创造昼夜。昼夜承载着其他一切,世界生活在昼夜的转换之中。昼夜有自己的存在、自己的形体、自己的力量。它并非形而下地可以理解地球绕日的运行,并非可以计算光与暗的交替,它超越所有这一切,它是规定着世界和我们的生存之本质的东西。它是——在这里如果不是如此不得体的话,简直可以说——我们称之为神话中的伟大形象的东西。异教所信仰那些赋予世界以灵魂并充盈于其中的昼夜与黑夜之神在这里虽已完全遭到罢黜,但昼夜仍然是上帝的第一个创造物,是上帝手中奇妙和强而有力的东西。在我们看来,昼夜的创造物品格和奇妙性已经全然沦丧。我们已经摆脱了它的力量的控制。我们不再由它来规定我们。我们对它进行计算,进行彻底的计算,我们不再需要它,我们不靠它生活。今天比以往任何时候我们都更加不需要它,技术是对昼夜的征伐。甚至《圣经》也像我们——以算术方式——那样议论昼夜。但《圣经》毕竟还知道,昼夜并非那种计算地球运行的天数,它是创世之伟大的节奏,创世之自然辩证法。非形体在早晨成为形体,在夜晚则重又沉入无形态状态之中,光的明亮对立解析而成为黑暗中的浑然一体,生命的喧嚣在夜的缄默中沉寂下来,光亮中的清醒之后便是睡眠,在黑夜,在自然界,在历史上,在各民族都有清醒与昏睡的(它超越形而下的天数),——这一切正是《圣经》在谈到创造昼夜,在谈到承载着一切、也承载着无人状态的无人的昼夜时所要说的意思。节奏,即在一个东西中的静止与运动,它给予而又取走,重又给予和重又取走,这是对上帝之给予与取的永恒

提示,是对超越静止与运动的上帝自由的永恒提示,——这便是昼夜。当《圣经》谈到六个创造日的时候,它想到的也许是从清晨到黄昏的昼夜,但它并非以算术方式计算这一个昼夜,它将之设想为使形而下的昼夜之所以成为昼夜的那种昼夜的力量,设想为创世之自然的辩证法。在关于"昼夜"的讨论中根本不涉及形而下的问题。创造是以千百万年的节奏还是在几天之内实现的,这无助于《圣经》的思考,我们没有理由强调后者,而怀疑前者。这个问题本身与我们毫无关系。既然《圣经》作者使用的话语是人的话语,他便已经囿于他的时代、他的认识、他的局限之中了,这是不容否认的。同样不可否认的是,上帝自己以这种话语对我们言说他的创造。上帝的一日劳作是创世所处的节奏。

凝固(6-10,14-19)

第6-10节

> 上帝说:"诸水之间要有空气,将水分为上下。"上帝就造出空气,将空气以下的水、空气以上的水分开了。事就这样成了。上帝称空气为"天"。有晚上,有早晨,是第二日。上帝说:"天下的水要聚在一处,使旱地露出来。"事就这样成了。上帝称旱地为"地",称水的聚处为"海"。上帝看着是好的。

在这里,我们看到的完全是一种古老的、科学上天真的世界观念。这种观念在我们现代人看来是荒诞的。鉴于我们自己的自然认识在发生着急剧的变化,对此虽说不可给予非常自信的嘲笑,但在这段话中的确暴露出《圣经》作者完全受到时代局限的认识。天空和海洋无论如何不是如他所描述的那样产生的;假若我们要坚持这种观念,我们内心一定会惴惴不安。这与语言灵感没有关系,《创世记》第一章的撰写者是极富有人情味的。鉴于这种情况,对于这一节似乎没有多少话可讲。不过,在这创世的第二天,发生了一件全新的事:凝固物、坚实物的世界、不变者、无生命者产生了,其独特之处在于,恰恰对于我们最遥远、最陌生的创世作品以其凝固、以其不变状态在开始之时被创造出来。凝固物完全不为人的生命所动,它以同样的沉静立于上帝之前。永恒的法则约束着它。这法则并非其他而是上帝自身之立的命令。

属于天空苍穹者还有星辰世界。因此,我们在这里提前讨论下列

几节。

第14－19节

> 上帝说："天上要有光体，可以分昼夜、作记号，定节令、日子、年岁；并要发光在天空，普照在地上。"事就这样成了。于是，上帝造了两个大光，大的管昼，小的管夜，又造众星。上帝把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。上帝看着是好的，有晚上，有早晨，是第四日。

在苍穹之上产生日、年和节令，它们有着完整的规律性、不变性。在这里，数及其不变的法则起主导作用。这与我们的此在有什么关系？毫无关系，星辰沿着自己的路运行着，不论人身罹苦难，犯有罪过还是享受幸福。它们以其凝滞不变颂扬着创世者。星辰并不看人、不怪罪，也不安慰，它们就是它们自己，远在不可企及的苍穹。它们照亮白昼和黑夜，但却全然无动于衷，它们不关注人的此在，而人却关注着这凝滞不变者的世界。因为人认识数。处在中间的人保持着对数，对不变者、凝滞者、似乎不为他的堕落所动者的知识。人的独特认识是，他在这数的世界上腾升得越高，他周围的空气便越纯净，不过也越是稀薄和令人感到窒息，以致他无法在这个世界里生活。在善于计数的人看来，从凝滞的世界里寻求慰藉，遁入不为他的生存所动的世界，是一个巨大诱惑，他并没有认识到，这个世界产生于人的世界之先，它并不关注人的生活。为什么呢？因为人虽然知道数及其秘密，但并不明白，规定着日、年、节令的数并不是独立存在着的，它所依靠的是上帝之言和命令。数并非上帝真理本身，它像所有其他一切一样，是上帝的创造物，它的真理完全来自创造者，但我们忘记了这种联系；我们一旦得到数字，就自以为得到了真理，得到了永恒。向我们指出这种丧失联系的情况的是，数学最终也并没有克服悖谬。无神的数知识的终端是悖谬、是矛盾。对于我们而言情况就是如此，因为我们是处在中间听知世界之开始的，我们处在中间只可能如此认知凝滞、认知数，但正是在这一点上凝滞的世界才重新向我们披露出其本质。由于我们不理解数的原初状态，因而也就不理解凝滞世界的语言。我们所听到者是我们自己所讲的无神的语言，是关于独立存在的永恒世界法则的语言，这一法则闭口不谈创世者而只讲创造物的荣耀。然而，由于我们听知在开始之时创造世界的创造者，我们便由此认识到已丧失的联系，并信仰作为创造者

的上帝，可是，我们并不理解他是以什么方式治理这凝滞世界的，我们并未看见凝滞的世界、数的世界之固有的被创造物品格。可以说，我们也没有看见凝滞的、不变的世界之原初的被创造物品格——法则已成为独立自主的法则——我们只信仰作为其创造者的上帝。

无形体者以凝滞者的形态所得到的发展打破而同时又提高了凝滞者的力量。有形式之存在限制着未成形者的原始力量，但这种有形式的本己之存在却同时意味着对创造者之越来越臻于完美、越来越强大有力的赞颂，创造者从凝滞者的本己之存在中获得敬拜。但人们也可以设想，当世界一旦脱离原初，脱离创造者的时候，凝滞者的、法则的、数的本己之存在将依靠自己本身并使自己的力量脱离创造者。随之，我们这些在中间听知凝滞者的、法则的、数的开始的人同时获得了另一种认识，即这种凝滞物在现在，在此一时代以它的本己之存在高傲地对抗上帝并使自己的力量脱离创造者，这是由于我们的罪过、我们丧失了开始的缘故。因此，我们在凝滞的世界中再也看不见创造者，而只是信仰他。我们看见的是法则、数，而且是它们所处的无神的状态，我们信仰在这一被创造的世界彼岸的上帝。

还有一个从理性主义角度提出的关于第一天创造光、第四天创造太阳的古老问题。赫尔德(Herder)[①]对此曾有过精彩议论。他说，《圣经》作者竟然会认为光先于太阳出现的破晓时分。赫尔德的话也许不无道理。但至少应补充说，正是光使太阳成为太阳，而不是太阳使光成为光。对光之产生的物理学解释不再是其终端为"光"这一现象的现象之链的证明。但是，这并没有说明光的事实。光由于自己的存在而使太阳成为太阳，因此，太阳发出光亮。我们无法设想未集束的光，但这绝没有取消这种联系。未集束的创世之光，即无形体地笼罩于无形体的黑暗之上的光被集束成为形体，成为法则，成为凝滞物，成为数，但它依然在上帝身上，依然是上帝创造，自身绝不会成为可计算的数。

有生命者(11－13，20－25)

上帝说："地要发生青草和结种子的菜蔬，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核。"事就这样成了。于是地发生了

---

① 赫尔德(1744－1802)，德国作家、神学家、哲学家。——译注

> 青草和结种子的菜蔬,各从其类,并结果子的树木,各从其类;果子都包着核。上帝看着是好的。有晚上,有早晨,是第三日。……上帝说:"水要多多滋生有生命的物,要有雀鸟飞在地面以上,天空之中。"上帝就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物,各从其类;又造出各样飞鸟,各从其类。上帝看着是好的。上帝就赐福给这一切,说:"滋生繁多,充满海中的水;雀鸟也要多生在地上。"有晚上,有早晨,是第五日。上帝说:"地要生出活物来,各从其类;牲畜、昆虫、野兽,各从其类。"事就这样成了。于是,上帝造出野兽,各从其类;牲畜,各从其类;地上一切昆虫,各从其类。上帝看着是好的。

创世像一条从高山奔腾而下冲向山谷的溪流,由上而下地走向最后的作品:最初是无形体者,接着是有节奏的形体,接着是法则、数中的第二种形体;创世越来越接近它的本己之存在,越来越清晰地从创世者形体上凸现出来,越来越兴高采烈地宣布存在之临近。但是在此以前被创造者的本己之存在是死的。它并非通过继续完善他的作品,而只是以其自身赞颂创造者。现在,发生了崭新的东西,与前面的东西毫无连续性。创造者要求他的创世应顺从地肯定和继续他的作品本身;他要求被创造者应有生命并继续创造生命。有生命者区别于死者之处在于,它自己有能力创造生命。创造者给予他的作品这种能力,使它有生命。他如此做着,——这是创造者以自己的作品倾扬自己所采用的新方式。他不愿成为一个死的、服于他的、永远不变的世界的主,而是要成为呈现出无限多的形体的生命的主。于是,上帝之言一出,便从死的岩石,便从无生机的泥土冲出有生命者、能生育者。这并非从死到生的发展过程,而是上帝的命令,这命令从死的东西中创造出有生命者,从那些石块中为亚伯拉罕唤出儿女;这命令让基督从死的泥土中复活。大地成为生命之母,于是,从它死的黑暗中生长出生命,结实和结果的植物世界产生了,这就是说,产生了其本己之在重又创造生命的生命。结果实的植物各从其类,这意思是指品种繁多的生命。不仅大地,而且无生命的海洋和凝固的天穹都因萌动着生命而焕发出勃勃生机。植物附着于土地之上,而动物则活动着,它们占据着土地,在土地之上自由行动,而不是被固定在土地之上。鱼和鸟各从其类,牲畜和虫豸以及野兽各从其类。各以自己的方式生育繁衍。创造者在这里注入生命和创

造生命于其中者，并非他自己的本性；生命和创造性不是神性的东西，而始终是生命性的、被创造的东西，是与创造者分离开来的、受他自由支配的作品。但是，主希望在他的对立物从正在形成的生命状态中，观察他自己的作为；他想在他的创造中观看他自己并让他的作品尊敬他。人们可以说，现在，上帝将作品交付给他的创造物自己保持，世界、自然应自我维护，法则的凝固不变性和生命的繁衍一起成为维护世界的力量。时钟的发条已经上紧，它可以自动走了。《圣经》非常明白这一点，它说，在被创造的世界上没有什么东西"自动"走。法则和创造生命的生命作为上帝的作品是从无创造出来的，独自处在无，处在上帝之言的自由之中。只要上帝向他的作品收回他的言，它便重又沦入无之中。世界进程的法则性、被创造者的生命活力并不等同于上帝的维护性行为，法则和生命也是通过自由的上帝之言得到维护的。法则和生命并非值得敬拜者，它们像其他所有一切一样是被创造物，值得敬拜者是法则的主、生命的主。

叙述中一再重复、本段结尾也重复的一句话是："神看着这是好的"。，这句话对于我们有双重涵义：上帝的作品作为上帝意志之完整无损的形体是好的。但这"好"正如被创造的东西所可能达到的好那样，是由于创造者看着它，承认它并在谈到它时说："这是好的"。上帝看着他的作品，这才使作品成为好的；这从根本上就是说，只是由于创造者好，作品才是好的。作品之好并不在于它自己本身，而是在于创造者。作品之好恰恰在于，它完全离开自身而只向着创造者，向着创造者之言，言是好的，这就是说，"除了惟一的上帝，没有谁是好的"；[①]从耶稣这句话的意义上说，第一次创世是"好的"。如果说，除了惟一的上帝，没有谁是好的，那么，荣耀只归予上帝，创造物之为好，之为真正的好便在于，它使作为惟一的主的创造者是好的，它从上帝之言领受它的好，并将这言看成是惟一的好。这也可以换一种说法：被创造物本己之存在，即其被创造物之存在完全消解于上帝之存在里，完全顺从它。无形体者、成为节奏的形体之存在、凝滞者、有生命者——作为对自己行为之逐步升级——始终是被创造，始终是顺从，它认知自己的行为时只根据上帝之只，只根据他进行创造和维护的自由。

---

① 参《马可福音》十章18节。中文和合本作："除了上帝一位之外，再没有良善的。"——编注

上帝在尘世间的形象(26及以下几节)

> 上帝说:"我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜,和全地,并地上所爬的一切昆虫。"上帝就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。

上帝爱他的作品,他爱他的作品的本己之存在,因为被创造物尊敬创造者。但是,上帝自己还没有在他的作品中认出自己,他看着他的作品,但他自己并未看见自己,自己看见自己,这犹如在镜子里认出自己的脸,看见自己的映像。可是,怎么会发生这种事呢?他永远是创造者,他的作品匍匐于他的脚下,他怎么会在这种作品中发现自己呢?作品并不像创造者,它不是他的映像,它是他的命令所造成的形体;具有决定意义的恰恰在于,作品在创造者造成它的同一个瞬间便脱离创造者,对他变得陌生,不再是他自己了。作品即便处在具有生命活力的状态下也是死的,因为它是发生者、受制约者,因为它来自自由,但并非自己在自由之中,而是处在受制约状态之下。只有自由的东西才不会死,才不至变得陌生,才不会作为发生者挣脱而去。只有在自由的东西本身之中,自由者、创造者才可能看见自己。可是,被创造者怎么能够成为自由者呢?被创造者是被规定者、被约束在法则之中者、受制约者,而非自由者。如果创造者要创造他自己的形象,他就必须在自由之中创造它。只有这种自由中的形象才会完全称颂他,才会完全宣布他的创造者身份的尊贵。现在关涉着我们了,关涉着创造人了。《圣经》开始叙述这一作品,从而表达这一与上帝以前的一切创造行为截然有别的事件。希伯来文中的复数形式在这里是说明创造者行为的重要性和崇高。但还有一点很值得注意,即上帝并不是将人简单地从不在状态之中唤出,如他创造所有其他东西那样,而是让我们感到我们好像一起被纳入上帝的计划,并由此而使我们注意到某种新东西、某种前所未有的东西、某种非常独特的东西即将来临。

上帝说:"我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人。"

人应从上帝身上产生,作为最后的东西,作为新东西,作为上帝显现于他的作品中的形象。这里没有从任何方向而来的过渡,这里是新

创造。这与达尔文毫无关系。人始终是——与达尔文全然无关——新的、自由的、不受制约的上帝作品。我们并不否认人与动物世界的联系,而是相反;我们全力关注的是,不至于因此而失去人与上帝的独特关系。在涉及人的起源与本质的地方,试图以巨人般的跳跃回到已丧失开始的世界,试图明白原始状态的人是什么,试图将人自己的理想与上帝的创造现实合而为一,却又认识不到,我们只有从基督出发才可能认知开始时期的人,——这样一些无望而又可以理解的试图一再使教会在这个危险的地方面对自由的思辨。我们只有从中间,只有作为凭靠基督而生活的人才知道开始。

上帝在人身上创造他在尘世上的形象,就是说,人与上帝相像之处在于他是自由的。当然,人之所以自由只是由于上帝的创造,只是由于上帝之言,他之自由是为了赞美创造者。因为自由在《圣经》中并非人为了自己而拥有的东西,而是人为了他人而拥有的东西。没有什么人自身便是自由的,像他自身具有音乐天赋、聪慧或者失明那样。自由并非人的品质,并非一种深藏于他的身上而以某种方式跃动的动力、资质、禀性。谁如果探求一个人身上的自由,他将一无所获。为什么?因为自由并不是一种可以发现的品质,它不是财产,不是现成的东西、具体的宠物,也不是现成的东西之形成,而是一种关系,绝非其他!它是二者之间的一种关系。自由意味着"为了他人而自由"(frei-sein-für-den-anderen),因为他人将我与他自己联系了起来。只有通过与他人的关系我才是自由的。任何实体性的、个人主义的自由概念都无法思考自由。自由是我根本无法像拥有一种特点那样拥有的东西,它是正在实现者、正在发生者、通过他人而在我身上实现着的东西。如果我们问,我们从哪里知道这种情况,这难道不又是从处于中间的存在中产生的关于开始的思辨?我们回答说:福音本身的信息说,上帝的自由与我们相联系,他的自由恩宠只有在我们身上才会成为现实,上帝不愿为了自己而自由,而是为了人。由于上帝通过基督为了人而自由,由于他不是将他的自由保留给自己,所以,对于我们而言便只存在着一种作这"为……而自由"(Freiseins für…)的自由思想。上帝是自由的,这对于我们通过基督而生存于中间的人,这对于我们通过他的复活而认知着我们的人之存在的人,只能意味着我们之自由是为了上帝的。创造者的自由之所以得到验证是由于他使我们为了他而享有自由,这句话的意思就是,他在尘世创造他的形象。被创造的自由的悖谬仍未得到克

服,它甚至还需要进一步激化。被创造的自由在这里的意思是——这是超越上帝以往一切行为的、独一无二绝妙的东西——上帝自己走入他的创造物之中。现在,他不仅发布命令,他的言在实现着,而且,他现在自己进入被创造者之内并创造着自由。人与其他生命的区别在于,上帝自己在他之中,他是自由的创造者从中观看自己的上帝映像。古代的教义学家在谈到三位一体寓于亚当身上的时候,指的就是这个意思。圣灵在自由的被创造物身上敬拜着创造者;未被创造的自由藉着被创造的自由歌颂自己。被创造物爱创造者,因为创造者爱创造物。被创造的自由是圣灵中的自由,但它作为被创造的自由却是人自身的自由。自由的人的这种被创造的事实如何得到表达?创造者的自由与被创造者的自由的区别何在,被创造者何以是自由的?区别在于被创造者是与其他被创造者相关的,人是为了人而自由,创造者创造一个男人和一个女人。人不是孤独的,他处在二元状态(zweiheit),在这种对另一个人的依附状态中蕴含着人的被造属性(Geschöpflichkeit)。人的被造属性像他的自由一样,也不是一种品质、一种可发现的东西、一种存在者,它只可以被规定为人之对立－相联－相依－存在(Gegenüber-Miteinander-Aufeinander-angewiesen-sein)。所以,"与上帝相像的形象"并非存在之类比(analogia entis),在这种情况下人似乎在其独自之存在(an-und-für-sich-sein)中,在其存在中与上帝之存在想像。人与上帝之间的这样一种类比是不存在的,因为上帝这位惟一以其自在性(Aseität)而独自存在者只要是通过基督证明他的"为人而存在"的上帝,就必须同时被设想成,为了其创造物而存在者、将其自由与人的相联系者、奉献自己者、非孤独的存在者。人与上帝的相像、类比并非存在之类比,而是关系之类比(analogia relationis)。这意思是说:1. 即便关系也不是人所固有的一种能力、可能性,也不是他的存在的一种结构,而是一种被赠予的、被规定的关系,一种被动法则(justitia passiva)!在这种被规定的关系中,自由是被规定的。由此 2. 这种类比不可以被如此理解:似乎人以某种方式占有着、支配着这种相像性;类比、相像性应严格地作如下理解:相像的东西之相像性仅仅来自原像,它始终使我们意识到范本本身,它只有在这一意识之中是相像的。因此类比关系是上帝自己规定的关系,它只有在这种为上帝所规定的关系中才是可类比的。被创造物与被创造物的关系是上帝规定的关系,因为这种关系在于自由,而自由则来自上帝。

处在二元状态的人，男人与女人，以其上帝映像性而被置入僵死者与有生命活力者的世界之内，正如他对人的自由是为了人而自由那样，他对另一个被创造的世界的自由则是摆脱它而自由；这就是说，他是它的主宰，他可以支配它，他统治它。这一点正是人之被创造为上帝映像的品格的另一方面。人应进行统治，当然他所统治的是上帝的创世，他作为一个从上帝领受了委托和统治力量的人进行着统治。脱离被创造物的自由之存在并非精神脱离自然的、观念上的自由之存在，这种进行统治的自由之存在恰恰包含着与受统治的被创造物的联系。我作为其主人的土地和牲畜是我生活于其中的世界，没有这个世界我也不复存在。这是我所统治的世界，这是我的世界、我的大地。我之脱离它而自由并不是说，我固有的本质，我的精神不需要它，不需要与精神格格不入的自然；相反，我以我的整个的存在，以我之被创造物的品格完全属于这个世界，它承载着我，养育着我，维护着我。我脱离它而享有的自由在于，这个世界，我像主人之与奴仆、农夫之与土地那样与之联系着的这个世界臣服于我，我应该统治作为我的大地、始终作为我的大地的它，我越是强有力地统治着它，它便越是我的大地。这是只能由上帝之言赋予人的权威，这一权威如此特别地使人与其他被创造物联系起来并保持对立。我们这些处在中间对所有这些不再知晓的人被告知着这一点，这一切对于我们是虔诚的神话或者失去的世界。甚至我们也自以为在进行统治，但这正如在瓦普吉斯(Walpurgisnacht)之夜那样："人们自认为在推，却正在被推。"[①]我们并非在统治，而是在被统治，物、世界统治着人，人是世界的囚徒、奴隶，他的统治是幻想；技术是大地藉以攻击人并制服人的力量。由于我们不再进行统治，我们因而失去土地，因此大地不再是我们的大地，因而我们对大地渐渐感到陌生。但我们之所以不再有力进行统治，是因为我们没有将世界看成是上帝的创造，因为我们的统治并非从上帝那里接受的，而是自己攫取来的。没有"有所为的自由"(Frei-sein-für)便没有"有所脱离的自由(Frei-sein-von)，没有对上帝的奉侍便没有统治。人要为此便必然失彼。没有上帝，没有

---

① 瓦普吉斯之夜，圣瓦普吉斯日(5月1日)的前夜，圣瓦普吉斯(Walpurgis, Walpurga, 约710－779)，生于英格兰的本笃会修女，后来主要在德国活动。据民间传说，在瓦普吉斯之夜，女妖乘扫帚聚集布洛肯山举行魔鬼敬拜并狂舞通夜。歌德在诗剧《浮士德》第一部中有《瓦普吉斯之夜》一场，这两句话出自这一场，是魔鬼靡非斯特对浮士德讲的话，但原文为："你自认为在推，你却正在被推。"朋霍费尔引用时作了改动。——译注

弟兄，人便失去大地。由于对统治大地心慈手软、畏缩不前，人已经失去了上帝和弟兄。上帝、弟兄、大地是同属一起的。对于曾一度失去大地的人，对于处在中间的我们除了通向上帝、通向弟兄的道路以外，别无重返大地之路。人通向大地的路从原初方面看只可能作为上帝通向人的路。只有当上帝和弟兄走向人的时候，人才可能返回大地。人为了上帝与他人而拥有的自由和人在其对创造物的统治中脱离创造物的自由，——这便是人类始祖的形象品格（Ebenbildlichkeit）。

祝福与完成(28–31,2:1–4a)

第28–31节

> 上帝就赐福他们，又对他们说："要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。"上帝说："看哪！我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给它们作食物。"事就这样成了。上帝看着一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日。

上帝给予人的祝福是他的希望、他的某种许诺。赐福就是选出被祝福者。祝福被加在人身上，而且一直在他身上，一直到祝福变成诅咒。祝福和诅咒是上帝加给人的负担。它们一直遗传下去，往往为人所不理解，为人所不领悟。它们是某种非常实在的东西。虽然被认为是"神奇的东西"，并非魔法般的东西，而是实在的东西。这种祝福——你们要生育，要繁衍，要统治、征服世界——完全肯定了人在他置身于其中的生命世界中的地位，在这里受到祝福的是他完全经验性的生存、他的被创造物品格、他的俗世性、他对大地之依附性。可是，一旦祝福变成诅咒又如何呢？不过，这祝福的意味除了指上帝看到他的作品非常好以外，难道会是其他什么东西吗？晚上和早晨构成了第六天，这是最后一天。

第二章

(1－3)

> 上帝在第七日完成他所造的作品，在第七日放下他的全部工作安息。上帝赐福给第七日，将它定为圣日，因为他在这一天安息，放下他创造和制作的一切作品。[1]

安息在《圣经》中的涵义事实上不只是休息，而是指完成之后的安息，这是世界所处于其中的上帝的完成与和平，是升华，是将目光完全转向上帝之上帝之存在，转向对他的敬拜。然而，这绝非一个困倦不堪的上帝的安息，而是创造者的安息；这并非放开世界不管，而是对目光盯着其创造者的世界的最后颂扬，因为上帝即便在他安息时也必然是创造者，"我的父一直劳作至今，我也在劳作"[2]，上帝始终是创造者，但现在是完成了其作品的创造者；我们对上帝安息的理解是，这同时也是其创世的安息。他的安息是我们的安息(正如他的自由是我们的自由、他的善是我们的善)。所以，上帝将他的安息日定为圣日，这也是为了亚当和我们，亚当和我们的心从上帝安息之中得到安息，此前一直躁动不安。这种安息对于我们而言，是给予上帝子民的应许。在这里如果怀着虔诚的寂静主义急不可待地将安息据为己有，便如同放肆地指责天堂安息之百无聊赖，并以此而将骚动与斗争合而为一，并加以歌颂那样，同样是一种丧失信仰的傲慢。这种从自己的活力感受到的巨大快乐当着"活"的上帝只能很快沉寂下来。

---

[1] 这三节和合本中译文与德译文出入较大，为与朋霍费尔的疏注行文一致，译者根据德文对和合本中译文作了改动。原文如下："天地万物都造齐了。到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了。"——译注

[2] 参《约翰福音》五章17节。中文和合本作："我父作事直到如今，我也作事。"——编注

这与《新约》中主复活之日是同一天。安息日即胜利、统治、完成、升华之日，对于我们即敬拜之日、希望之日、展望在上帝那里的最后安息日之日，即展望"人民安息"之日。一周之内所有的日子从根本上只是为了这一日而创造。为了最后的和平，为了耶稣基督的复活，为了创造者与他的被创造物的最后复活和安息，作品被创造了，我们被创造了，"他们放下他们的工作安息，他们的作品紧随他们之后安息！"①

创造天地的来历(4a)
另一个方面(4b及以下几节)

人们早就注意到，这里是第二种——完全有别于第一种的——本质上更为古老的创世史。这应如何评价呢？这对于我们的诠释有什么意义？只要看一下两种创世史的整体便可得出结论：第一种和第二种创世史的记载只是对一件事情从两个方面进行的表述；甚至不得不认为，缺了任何一方面，都无法表述这里所应言说的内容（当然，这一判断也只是从作为整体进行阅读和理解的《圣经》得出的）。第一种记载完全是由上而下，即从上帝进行思考的，人在这里是上帝进行自我歌颂的最后作品。世界之被创造是为了上帝，仅仅是为了上帝的荣誉，而人是上帝自己最珍贵的容器，是上帝自己的镜子。所以一切之被创造完全是为了上帝作为创世者的壮美和荣誉；尽管创造了人，世界仍然是处于深渊之中的世界、陌生而遥远的世界。与此相反，第二种记载所描绘的则是可亲近的世界和大地之上、在天堂里与亚当一起生活着的、可亲近的主。在前者：为了上帝的人，在后者：为了人的上帝，彼处是创造者和主，此处是可亲近的、慈祥的主；在彼处人作为上帝之最后的行动，整个世界先于人被创造，在此处恰恰相反：在开始之时被创造者是人，围绕着人，为了人，上帝创造了牲畜、飞鸟，树木为人而生长。此处是人的历史，而彼处是上帝的作为；此处是人与上帝的历史，彼处是上帝对人采取的行动；此处是可亲近的上帝，彼处是陌生的上帝；此处是上帝自己具有人的形象，是童稚般的人神同形，彼处是神性的上帝，但两者都只是人的话语，只是关于同一个上帝和同一个人的童稚而谦卑的话语。

① 参《启示录》十四章13节。中文和合本作："他们息了自己的劳苦，作工的果效也随着他们。"——编注

所以,《创世记》二章是《创世记》一章之另一个——并非可有可无而是必不可少的(至少当整体真正得到理解的)——方面。

> 在耶和华上帝造天地的日子,乃是这样。野地还没有草木,田间的菜蔬还没有长起来,因为耶和华上帝还没有降雨在地上,也没有人耕地;但有雾气从地上腾,滋润遍地。(4b 节以下)

这相当于第一种记载的“空虚混沌”。

由泥土和灵造成的人(7)

> 耶和华上帝用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人。

在这里,我们被以一种与以前完全不同的清晰度和排他性指出世间大地。这里首先令人关注的不是宇宙之物,而是我们的大地和人。甚至上帝在这里也获得他完全确定的名字——雅威(关于其涵义人言人殊,尚无定论)。上帝,即正是这里所谈到的这位上帝的确是被如此称呼的。《创世记》一章中的厄罗辛(elohim)并非专有名称,而是种属名词,意思是“神”。人们也许会认为,专有名称是一种非常原始的上帝思想的证明,它说明我们在这里恰恰没有权利去讨论第一章曾经就其力量作过讨论的上帝。然而,在这里可以如此回答:为了说明上帝本质,上帝思想中的神人同形,用明显的神话这类表达方式并不比抽象地运用种属名词“神”更脱离主题、更不得体。相反,清楚的神人同形论恰恰更加有力地表达了一个事实:我们不可能以此一或彼一方式思考上帝“本身”——抽象的上帝概念由于它不想成为神人同形论,从根本上却比童稚的神人同形论更具有神人同形论倾向——所以,我们需要一个说明上帝的专有名称,以便能够正确地思考上帝。专有名称是上帝自己。我们要拥有上帝除了通过他的名字别无其他方式,即便今天依然如此:耶稣基督,这便是上帝的名字,最具神人同形意味而同时又最为恰当。

上帝用地上的尘土造人,将生气吹进他的鼻孔里。在这里,一切都

是以极其尘世的方式进行，说话方式极其童稚，在想要深人认识、"认知"某种事情的人看来是感受到指摘的。人们怎么可以如此谈论上帝，怎么可以如此谈论一个用泥土制造他的容器的人？种种神人同形说越来越令人难以接受，上帝这位塑造者、制陶匠，像制造陶器那样用泥团造人。然而，由此却得不到关于人之起源的任何知识！诚然，这段历史作为故事像其他某些创世神话一样，最初既毫无价值而同时却又意味无穷。不过，它凭其作为上帝之言的品格，却是关于人的起源的知识源泉。这也说明，这里所说者恰恰属于以前所说者，恰恰与以前所说者一致。

雅威亲手造人一说有两层意义：其一，创造者与被创造物躯体上的接近，事实上正是他亲手将我——人——造成；他对我的关心、思念，他对我怀有的意愿、他与我的接近。其二，他造成和创造我的全能、绝对优势，因此我是他的创造物；他创造时所怀有并因此而使我敬仰他的那种父亲般的慈祥，——这便是整部《圣经》所证明的上帝自身。

上帝按照他的映像创造的人，即他自由地创造的人就是用泥土塑制的人。即便达尔文和费尔巴赫（Feuerbach）也不曾提出比这里所说的更具表现力的说法。人来自一块泥土。他与泥土的联系属于他的本质。"泥土是他的母亲"[①]他来自他怀抱。当然，人所由造成的泥土是田地，并非受诅咒的、而是被祝福的田地，人所由造成的泥土正是上帝的大地。他由此而获得自己的躯体（Leib）。他的躯体属于他的本质。他的躯体并非他的牢笼、他的外壳、他的外表，他的躯体是他自己。人并非"有"一副躯体，"有"一个灵魂，人就是躯体和灵魂。开始之时的人就是他的躯体，他是一个躯体，这正如基督完全是他的躯体，正如教会是基督的躯体一样。脱离其躯体的人便离开了他在上帝之前、在创造者之前的存在。人的此在之严肃性便是他依附于母亲般的大地的联系，便是他作为躯体之存在。他所拥有者是作为大地之上的此在之此在。他并非从上面而来；并非为一种残暴的命运打入尘世遭受奴役，而是来自他在其中朦胧昏睡、在其中呈死亡状态的大地，他为全能者上帝之言唤出，他本身是一块泥土，不过是为了上帝赋予人之在的泥土。"你这睡着的人，当醒过来，从死里复活，基督就要光照你了。"（弗 5:

① 参《德训篇》四十章1节。《圣节》思高译本作："众生之母" 这节经文的前半段讲述人死后便要回到众生之母中（即大地）。——编注

14)米开朗基罗(Michelangelo)这是这个意思。[①]在清新的土地上静卧的亚当紧紧地、深情地与他卧于其上的泥土联系在一起,尚处在朦胧此在中的他自身便是一块极度罕有、极度奇异的泥土,但毕竟还是一块泥土;然而正是在这种对于被祝福的创世大地的土地的倾心依恋之中,表现出第一个人的整个壮美形象。人在这种紧贴大地的安卧中,在这种创世睡眠中通过躯体与上帝手指的接触获得生命,这是造人的同一双手,这是犹如从远处轻轻抚摸人、唤醒人的同一只手。上帝之手不再将人抓住,而是放开他,他的创造性力量成为创造者对被创造物的热切的爱。西斯廷教堂这幅画上的上帝之手比某些深刻的思辨揭示出更多的关于创世的知识。

上帝将生气吹进他的鼻孔里,他就成了有灵的活人。躯体和生命在这里完全融合。上帝将他的灵吹进人的躯体。这个灵就是生命,它使人有了生命活力。其他生命是上帝通过他的言创造的,他在造人时却从他的生命,从他的灵取出一些给予人。人作为人没有上帝之灵就不能生活,作为人生活就是作为有灵的躯体生活。从躯体中逃遁犹如从灵中逃遁一样,是从人之存在逃遁。躯体是灵的存在形式,正如灵是躯体的存在形式。这一切只是关于人的言说,因为我们只是在人身上才知道躯体和灵。人的躯体与一切非人的物体的区别在于它是上帝之灵在地上的存在形式,而它与其他生命相同的地方则是它像后者一样也是泥土。人的躯体实际上只是通过上帝之灵而活着,这正是它的本质。上帝藉着躯体歌颂自己,即藉着人的躯体的这一特殊之存在。因此,上帝在原初的躯体的被创造之存在遭到破坏的时候,重又进入躯体,即进入耶稣基督,而当后者也遭到破坏的时候便进入躯体与血之圣礼形体。圣餐之躯体与血是替代堕落亚当之新的创世真实的应许。由于亚当被创造为躯体,因此,它也将作为躯体得到拯救,即通过基督和圣事得到拯救。

如此被创造的这个人是作为上帝形象的人。形象并不与肉体性矛盾,而恰恰在于它的肉体性。因为他以其肉体性而与大地和其他躯体发生关系,为了他人、依靠他人。他以其肉体状态发现兄弟和大地。由

---

① 这里是指米开朗基罗(1475－1564)历时四年在梵蒂冈西斯廷教堂八百平方米的天花板上所创作的《创世记》穹顶画。朋霍费尔在下文就他的理解对这幅画进行了描述。——译注

泥土和灵构成的人作为这样一种被创造物而与他的创造者——上帝相像。

大地之中间(8－17)

> 耶和华上帝在东方的伊甸立了一个园子,把所造的人安置在那里。耶和华上帝使各样的树从地里长出来,可以悦人的眼目,其上的果子好作食物。园子当中又有生命树和分别善恶的树。有河从伊甸流出来滋润那园子,从那里分为四道。第一道名叫比逊,就是环绕哈腓拉全地的。在那里有金子,并且那地的金子是好的;在那里又有珍珠和红玛瑙。第二道河名叫基训,就是环绕古实全地的。第三道河名叫希底结,流在亚述的东边。第四道河就是伯拉河。耶和华上帝将那人安置在伊甸园,使他修理看守。耶和华上帝吩咐他说:"园中各样树上的果子,你可以随意吃,只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死!"

关于这原初的、年轻的大地,人们除了用童话语言还应以另一种方式谈论吗?上帝为他亲手创造的人准备了一个无比美丽而宏大的园林。今天,一个来自荒漠的人更会把它想像为一个流水淙淙、花果累累、树木成荫的国度。第一个人的四周是奇石、异香、斑烂绚丽的色彩。在远东,在幼发拉底河和第格里斯之间那块充满着种种神奇传说的丰饶土地上,也许就是第一个人所住的地方,那片园林有谁会不用想像而以其他方式描绘呢?想像并非谎言,它只是描绘事物,使所指称的事物显现出来。固然,想像各不相同,一个孩子的想像有别于成人的想像,荒漠中的人的想像也与大城市的人不一样,但不论怎么样,想像仍然是真实的,正如人的言说、甚至概念语言也可能不会失去其真实性那样;这就是说,只要上帝在其中,它就是真实的。

正是在想像的框架之内叙述了人被置于这片园林之中在其中生活的情况,描述了在园林中间生长着两株树的情况,即一为生命之树,一为分辨善恶的认识之树。这两株树将决定人的生命。现在,让我们完全呆在这个想像世界之中,呆在被囚、禁止触动而神圣化的东西之魔法、有着神奇作用的世界中。我们在这里将听到具有奇异力量的树,听

到受魔法驱使的动物,看到热情激越的天使形象,即在其神奇园林中漫游的上帝的仆役,看到上帝谜一般令人费解的行为,听到用男人的肋骨造出女人的故事,——就在这样一个世界中,人,这个聪慧的人,这个认识他周围世界并自由为之命名的人,这个面对为从他得到自己的名字而出现在他面前的整个动物群的人,这个全身赤裸而并不感到羞耻的人,这个与上帝对话、与上帝交往、似乎与他相互从属的人,这个与田野的动物交谈、在他的奇异园林中过着幸福而宁静的生活的人,——正是这个人将手伸向一株神奇之树的果实,而就在这同一瞬间他失去了他的乐园。这是关于神秘难测的远古史前时代的神话,这是童稚般的、幻想般的描绘,——世人都如是说。这是上帝之言,这是历史开始之时、有历史以前、超越历史而又在历史之中的事变过程;这是世界决断,我们自己是相关者,是当事者,是被指称者,是受指控者,是遭判罚者,是被逐出者;上帝自己是祝福者,是进行诅咒者;这是我们的史前史,这的确是我们自己的、每一个人之开始、命运、罪过、终结,——基督教会如是说。

为什么要以彼一说否定此一说?为什么认识不到,我们所有关于上帝、关于我们的开始与终结、关于我们的罪过的讨论绝不是在言说事物本身,而始终只是想像?上帝必定是通过那些古老的神奇想像以及通过我们的技术性的概念形象,从此一或者彼一方面向我们伸出手来,我们只要善于思考,都一定会从中受益。可见,在下面的诠释中重要的是,必须将神奇世界古老的形象语言迻译成技术世界的新的形象语言,而前提始终是,不论在此一还是彼一世界之中,我们都是被指称的对象,我们应做好准备坦然接纳当时神奇世界观念中的人所言说的一切;当然,我们与那些人的区别在于,在我们现在基督已经出现,而那些人却还在等待;我们与他们相同的地方是,我们——不论是怀着希望还是已经实现——都只能以基督为凭靠生活,作为迷途者和作为怀着希望的或者已经实现的受恩宠者。

在园林的中间生长着两株树,它们有一个特殊的、以独有的方式与人的此在联系起来的名字:生命之树和分辨善恶的认识之树。与第二株树相联系的是不许采食它的果实的禁令,是死亡的威胁。生命、认识、死亡,关于这三者在这里是联系起来叙述的;所以,应该理解这种联系。从历史上看,关于生命之树和认识之树的故事似乎有着原本不同的来源。不过,所有这些都还处在未知之境。我们所关注的是今天基

督教会所掌握的文本。

首先看这生命之树。从上下文看，人并没有被明确禁止采食它的果实。事实上这株树只是在人因采食认识之树的果实而濒临死亡之后才获得其特殊意义。在此之前，生命并不是什么成为问题的事，既非追求而得到着，亦非有待夺取者，它已在此，它是被给予的生命，即在上帝面前的生命。因此，在这里提到生命之树时是很平淡的。它在中间，这是就它所说的惟一一句话；来自上帝的生命在中间，这就是说，赠予生命的上帝在中间。在亚当可以支配的、在给予他进行统治的世界中间并不是他自己，而是神性生命之树。亚当的生命来自中间，这个中间并非他自己，而是上帝，生命持续不断地环绕着这个中间运行，从不曾尝试将这个此在中间据为己有。人所固有的特点是：他的生命是环绕着他自己的生命中间的运行，而并非对此一中间的占有。只要人自己不至于从另一方面脱离轨道，这种从上帝自己单独占有的中间而来的生命是不会受到伤害的。亚当并未受到诱惑去触动生命之树，并未攻击处在中间的这株神性的树，所以根本没有必要禁止他；他也不会理解这种禁令，因为他拥有生命。

但是，他是完全以一种特殊方式拥有着生命的，即第一，他实在地拥有它（而不单单它拥有他）；第二，他怀着对上帝之统一的、完整无损的顺从拥有它，他之拥有它恰恰在于他的生命从生命的中间而来而又向着生命的中间而去，他自己绝不生活于中间。顺从之绝对完整性，即他的纯净无辜和对不顺从的全然不知，这是亚当生命的独特规定性。上帝所给予人的生命不单单是人的一种资质、一种品质，而只是在其整个人之存在中，在他身上所发生的东西，他所拥有的生命来自上帝而又在上帝之前，他领受了生命，但他并非作为动物领受它，而是作为人，他以他的顺从、他的无辜、他的无知拥有它，就是说，他在自由之中拥有它。人生活着，这发生在自由的顺从之中。如果亚当由于拥有生命而不可能想到去直接冒犯生命之树，那么，这生命之树也可能间接地从另一个方面受到伤害，即从亚当以之拥有生命的那种完整无损的顺从所包含的自由方面，亦即从认识之树方面。何以如此呢？

分辨善恶的认识之树像生命之树一样也生长在园林中间。但是，与它直接相关联的是上帝专门说的一句话，即不允许采食它的禁令，并以死亡威胁违背这一命令的人。怀着对创造者的完整无损的顺从生活着的亚当怎么会理解什么是死亡、什么是善恶以及什么是禁令呢？所

有这些对于他除了是全然空话之外会是别的什么吗？当然，亚当不明白死亡、善恶为何物，但他从这些话中却明白上帝在这里与他相对立并向他指出了他不可逾越的界线。我们要问：这不明善恶的亚当，这无辜者，这无知者怎么可能理解对他作为禁令的上帝之言？禁令包含着双重涵义：其一，对亚当的人之存在、对他的自由（“为了……”[für]和“摆脱……”[von]的自由）的揭示，正是亚当，据其作为人的存在而被言说的亚当，这一点亚当是明白的；其二，向这个作为自由者被话语指称的人指出他不可逾越的界限，即他的被创造物品格。在禁令中，亚当被指出他的自由和他的被创造物品格，并为禁令规定在他自己的这种存在之上。这无异于说：亚当，你是那个来自我、来自你的创造者的你；你现在也应如此。你是自由的创造物，你现在也应如此；这个“也应如此”并非与第一个创造物并列的第二个创造物，后者已经同时在前者之中发生了，它通过前者得到了保证。亚当被话语招呼关注他从上帝领受的人之存在。这种独特的相互交融，这种从根本看只是自由与被创造状态的相互交融，在《圣经》中被以形象语言表达出来：认识之树，即标志着人的界限的禁树立在中间。*人的界限在他的此在之中间*，而不是在边缘；在人的边缘所寻求的界限是他的资质之界限，是他的技术之界限，是他的可能性之界限。处在中间的界限是他的*真实*、他的*此在自身*之界限。在对边缘界限的认识中，始终同时产生了内在的无界限状态之可能性；在对处于中间的界限的认识中，界定了整个此在、任何可能态势的人之存在的范围。在存在着界限的地方——认识之树——也存在着生命之树，即赐予生命的主自己。*他是界限而同时又是我们的此在之中间*。亚当深知这一点。但是，亚当之知却表现为这样一种形式，即这种知只是对他来自中间、指向中间的存在、对他的被创造状态和他的自由的一种表达：亚当的知植根于他为了上帝的自由，植根于他对上帝之全然无损的顺从，这是*来自被创造物自由的知、生命中的知、处于无知状态之知*。亚当不可能知道也不可能思考恶，不可能知道、也不可能思考死亡。但他由于知道上帝而知道他的界限。他之知道界限并非将之作为可以逾越的界限，否则他便会知道恶了；他将界限看成是被赐予的恩宠，即他的被创造物品格和自由之恩宠。可见，他也知道他的生命，将之视为只有通过他的界限才可能存在的生命，他的生命来自处于中间的界限。可见，他只是将这条禁令和死亡威胁理解为再一次的恩赐，理解为上帝之恩宠。界限是恩宠，因为它是说明被创造物品格、自

由的理由；界限是中间。恩宠是扶持着人的东西，使他不致重新坠入不在、无生命、未被创造状态的深渊。这种不在、无生命、未被创造状态只有以被赐予的上帝恩宠的形式才可能为亚当所理解。以上所说绝不是暗示一种对禁令另作理解的可能性，譬如将它看成诱惑。天堂的禁令是创造者对被创造物的恩宠。上帝不诱惑任何人。究竟分辨善恶的认识之树是什么，这只有创造者知道，亚当当时还不知道。生活于单一顺从中的他不理解双重性，生活在对作为他的生命之中间和界限的上帝之单一认识中的他不可能设想会分裂为对善者与恶者之认识。亚当不知道何者为善何者为恶；他真正是*超越善恶地*生活着，即依靠来自上帝的生命而生活着；在上帝面前，处于善的和处于恶的生命同样都可能是不可思议的废弃物。在这里，善与恶，“tob”与“ra”比我们的术语中的善与恶有着更为深远的涵义。tob 与 ra 这两个词表达的是人的世界中的最后分裂，这种分裂还应追溯到道德上的分裂，所以，tob 也意味着“快乐”，ra 也意味着“痛苦”（Hans Schmidt 语）。tob 与 ra 这两个概念说明人类生活表现在各个方向上极度深刻的分裂。对于这两个概念具有本质意义的是，它们总是双双同时出现，它们相互分裂而又紧密地同属一起。tob，快乐－善－美总是潜入 ra——痛苦－恶－卑劣之中。从广义上看，有痛苦－恶，便不会没有使痛苦完全成为痛苦的快乐之感。tob——善对我们而言始终只是摆脱了恶者、经历了恶者、为恶所制造、承载和生育者；快乐－善的光辉来源于恶，即来源于对恶的超越，正如孩子之对母亲襁褓的超越，这就是说，善为它摆脱的恶之伟大所升华。依纳爵[①]之于我们比方济各“更加伟大”，奥古斯丁比莫尼卡（Monika）更加伟大，哈根（Hagen）比西格弗里特（Siegfried）更加伟大。

同样，“恶”因它所由出的“善”，苦因它从其深层而成为可能的乐而变得高贵起来。任何真正的恶都不可能完全不需要善的光辉。对我们而言，人身上没有绝对的恶者，没有绝对的痛苦者。当绝对的恶未经善的洗礼，当卑劣自身形成的时候，人就失去了他的人性，在这种情况下，我们称他为病人；当痛苦绝对地控制着人，快乐在痛苦之中完全被消灭

---

① 依纳爵（Ignatius de Loyola，约 1491－1556）天主教耶稣会创始人。方济各（Franceso a' Assisi，1181－1223），方济各会创始人。奥古斯丁（354－403），基督教神学家，拉丁教父。莫尼卡是他的母亲。哈根和西格弗里特都是德意志英雄史诗《尼伯龙根之歌》（*Nibelungenlied*）中的人物。前者是忠实侍从的典型，后者是英雄形象的代表。——译注

了的时候,人便患上了一种我们称之为忧郁症的精神病,这时他已不再成其为人了。健康的人在痛苦之中受到快乐的支持和滋养,置身快乐之中仍感到痛苦在内心躁动,在善之中受到恶而在恶之中受到善的侵袭,人总是处在矛盾之中。

我们,正是我们采食了认识之树的果实,而不是亚当。为了完全理解《圣经》关于认识之树的言说,我们还必须考察下面一段话:"你吃的日子必定死";认识之树是死亡之树。他紧邻生命之树生长着,生命之树直接受到这株死亡之树的威胁。二者都未受到触动而且也是不可触动的,这是界限和中间。凡是向生命伸手者必定死亡,"凡想保持生命者便会失去它"[①]。但是只有已失去生命者才会向它伸手。而失去生命者是获得分辨善恶的认识能力者,是生活于矛盾之中者。他为什么失去了生命?我们曾说过,快乐-善者潜入痛苦-恶者,反之亦然。然而,何谓乐中之苦?——人总是想享尽永恒的快乐,但又知道快乐是转瞬即逝,是有终结之时的。这并不是来自以前的认识能力而现在被用于一切快乐事件的认知,这是快乐本身的深层告诉我们的,我们觊觎着它,渴求、向往着永恒,恰恰因为它并非永恒,它已经濒临死亡。反过来看:何谓苦中之乐?——人处在痛苦的深渊感觉到短暂的快乐,感觉到似乎永无止境的痛苦之消失的快乐,感觉到死的快乐。

何谓善中之恶?——善死了。何谓恶中之善?——恶死了。何谓处于 tob 与 ra 之中的世界和人的分裂、分崩离析?——这是人自身之充满痛苦和快乐的死。知道 tob 与 ra 的人在这同一瞬间也知道他的死亡。对 tob 与 ra 本身的知是死亡。人死于知善恶。人在他的善和他的恶中死了。作为无常的死并非来自上帝的死。什么是死亡状态?它并非被创造状态之被取消,而是不再可能在上帝面前生却又必须在他面前生,它是作为受责罚者、迷途者、受诅咒者而不是作为不在者站立于上帝面前,这就是说,从上帝所领受的生命不再是作为来自自己此在的中间和界限的恩赐,而是作为挡在我的路上以火焰之剑堵死一切退路的命令。这个意义上的死就是所拥有的生命不再是恩赐,而是命令。没有谁能够避开这一命令,哪怕他通过自我选择的死亡也避不开它,因为死本身便是处在生命命令之下的。死就是必须生。它刺激着我们的

① 参《马太福音》十六章 25 节及《路加福音》九章 24 节。中文和合本作:"凡要救自己生命的,必丧掉生命。"——编注

自然思维。死并非解放、得救、终极的逃遁方式;遁入死亡毋宁说是遁入最可怕的生的苦役。作为命令的生命之不可避免性——这便是对死的认识。

在生命命令之下,我被要求做我没有能力完成的事,我应靠我自己,我应靠我自己生活,但却做不到。这正是压在知道 tob 与 ra 的人身上的命令。他应靠他自己生活,他这么做了但做不到。他这么做了,他从他的内在矛盾中脱身出来生活,他以善从恶中脱身,他以恶从善中脱身,他从乐中取得苦的力量,他从苦中取得乐的力量,他生活在圆圈中,他靠自己生活着,他独自存在着;但他做不到这一点,因为他并没有活着,他在此一生命中死了;因为他必须靠自己本身完成生命,而这却正是他的死亡(作为认识理由而同时又作为实在理由!)上帝以提出要求的命令所针对的人被置于自己的双脚之上,而且不得不如此生活。人的生命现在只有靠自己了,只有靠他对善恶的知了,他在其中死了。

现在,人们终于可以明白,生命之树只有在死亡之树发挥出它的作用的时候才会陷人危险。由此不难理解,为什么禁令是与死亡之树而不是与生命之树相联系的,换言之,禁令与之相联系的树为什么必然是死亡之树。然而,还有一点是完全无法理解的,即这种为我们揭示和造成我们这个分裂世界的行为究竟是怎样发生的。对分裂为 tob 与 ra 的世界的知只存在于死亡之中,关于这个世界,亚当恰恰一无所知。它对于他仍然是隐蔽在认识之树的果实里的。他知道他的界限、他的生命的奥秘在上帝身上。

不过,在读这一段话时,我们提醒自己注意,这里并不是一个或多或少与我们自己无涉的关于某一个原始人的故事,如果是这么一个事故,那么,我们的任务本质上便只是让我们的幻想展开双翼,以便亲历这个超越 tob 与 ra 的童话国度。任何这类幻想游戏全然无视我们自己的处境,它本来只可能发生在人自认为可以以某种方式脱身的分裂世界里。毋宁说,重要的是应当明白,我们关注这一事件并非作为具有幻想天赋的听众,而是作为人,人即便竭尽其幻想力的其他一切心智力量也绝不可能亲历这个“超越善与恶”、“超越苦与乐”的天堂,人及其全部思想始终离不开这个分崩离析的世界,离不开对立、矛盾;这是因为我们的思想也只是我们的在、我们基于矛盾之中的生存的表现。由于我们的此在并非处于统一状态,所以我们的思想也是四分五裂的。现在,不是去认可这种不可能性,不是从我们关于善的概念出发评价《圣经》

所称为善的东西,并由此出发批判《圣经》关于超越善恶的言论,使我们不安、使我们进行批判者正是这个亚当,这恰恰由于亚当是同我们一样的人,他的历史即我们的历史;当然有一个基本区别,我们历史开始的地方正是亚当历史中断的所在。我们的历史是由基督造成的历史,而亚当的历史是由蛇造成的历史。然而,我们正是作为唯有通过基督而生活和拥有历史的人,才可能知道开始,但达到这种知并非藉助我们的幻想,而是从新的中间,从基督,即作为在信仰中对善与恶的知、从死亡得到解放并能够在信仰中获得亚当形象的人。

另一个人的力量(18-25)

耶和华上帝说:"那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他。"耶和华上帝用土造成的野地各样走兽,和空中各样飞鸟,都带到那人面前看他叫什么,那人怎样叫各样的活动,那就是它的名字。那人便给一切牲畜,和空中飞鸟、野地走兽都起了名;只是那人没有遇见配偶帮助他。耶和华神使他沉睡,他就睡了;于是取下他的一条肋骨,又把肉合起来。耶和华上帝就用那人身上所取的肋骨,造成一个女人,领他到那人跟前。那人说:"这是我骨中的骨,肉中的肉,可以称他为'女人',因为他是从男人身上取出来的。"因此,人要离开父母与妻子连合,二人成为一体。当时夫妻二人赤身露体,并不羞耻。

在这里,关于女人的产生的叙述表面上似乎毫无联贯。女人没有听到上帝的禁令,这无疑是叙事技巧上的差错;因为这一情况并没有任何内在意义。然而,恰恰在这个地方,记载有其特殊意义。我们注意到,首先被提到者是生命之树,但只是作为尚没有禁令与之联系的、尚未为人所渴望的树,但却是作为其果实最终牵动着一切的树。我们看到,它首先受到认识之树的威胁,现在,凝缩着这种危险并使之越来越具有威胁性的各个成分按顺序依次出现。继认识之树之后者是创造女人,最后是引人擅动认识和生命之树的蛇。这一行动之不可理解性使作者陷于冥思苦想,不放过一切可以想像的手段以便使之得到理解,更确切地说,使它的不可理解性更加明显并使之联贯。显然,对于作者而

言，女人之被创造已经属于原罪的前奏了。

“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”

人类始祖是独处的，基督也是独处的；我们也是独处的。但每一个人都以其自己的方式独处着。亚当孤独地期待着另一个人，期待着团契（Gemeinschaft）；基督是孤独的，因为他孤独地爱着另一个人，因为他是人类藉以返回他们的创造者的道路。我们是孤独的，因为我们将另一个人从我们身上推开，因为我们恨他。亚当孤独地怀着希望，基督孤独地充盈着神性，而我们却孤独地置身于邪恶、置身于无望之中。

上帝为亚当创造一个帮手、一个助理；亚当孤独不好。生活于上帝保护之下的人要一个帮手何用呢？对于反复前后联贯地思考历史的人来说，答案是不言而喻的。对一个人的帮手、帮助在《圣经》中本来只是上帝自己。现在如此谈论女人，这必然有着非同寻常的意味。这从描写中也看得出来。上帝最先是用他用来造人的泥土造——按照《圣经》的说法人和动物是同一种躯体！——动物的。也许他在这些兄弟当中——因为动物与他同一个来源，所以，他们是兄弟——会找到一个帮手。这里的特别之点，人自己显然必定知道，这种动物对于他是否可能成为一个帮手。被领到人面前的被创造物中的一个是否应成为他的帮手，这要取决于他是否会将它称为他的帮手。聪明的亚当坐着，立即叫出所有动物的名字，让他们从他身边走过，这是兄弟般的、与他用同一种泥土造成的动物世界。他的第一个痛苦是，他所热爱的这些兄弟却满足不了他自己的期待，它们对于他依然是一个陌生的世界；虽然存在着兄弟情谊，它们却依然是屈服于他的、为他所命名、受他统治的生命。他孤独如旧。据我所知，没有哪一部宗教史曾经在如此重大的背景下讨论动物。在上帝想为人通过另一个创造物的形象创造帮手——他自己就是这种帮手——的情况下，这时首先被创造、被命名、被置于现场的是动物。——可是，亚当依然是孤独的，凡是来自泥土的东西对于他始终是陌生的。这时，那件特别的事发生了：亚当只有堕入沉沉梦乡。清醒的人所做不到、所找不到的东西，上帝在沉睡者的身上做到了。亚当根本不知道事情的发生经过。但他知道上帝需要他，在他昏睡期间从其身上取出一块，并用它造出另一个人。亚当真正欢呼起来，这欢呼表明他认出了女人：“这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称他为女人，因为她是从男人身上取出来的。”这就是说，亚当知道这个由上帝在他的参与之下用他的肉所创造的这个被创造物的独特性。但是，他完全是

在上帝恩赐之光的照耀下看他参与创造另一个被创造物的行动的。夏娃从他而来，——这对于他并非自诩的原因，而是特别感恩的理由。他并没有由此而为自己提出要求，他知道他自己与这个由他而来的夏娃是以崭新的方式联系起来的。对这种联系的最恰当的描写莫过于下面的话：他属于她，因为她属于他。他们从此没有对方便不复存在，他们是一体的但又是两个人。二者成为一体，这是上帝以他在沉睡的亚当身上采取的行动所证明的奥秘本身。他们从原初以来便是一体的，只有通过成为一体才会复归于原初。不过，这种成为一体绝非二者之交融，绝非他们作为个体的被创造者物品格的抵消，而是相互从属之最终的可能的实现，这种相互从属恰恰是建立在他们相互差异的基础之上的。

那么，夏娃在哪一点上对于亚当是"帮手"？从整体联系上看，这只可能是说，女人之所以成为男人的帮手在于承载加给他的界限。这是什么意思？——亚当本是孤独的。在禁令中——正如我们所看到的——他被招呼关注他之作为人的事实、他的自由和他的被创造物品格。他拥有这些东西，因为他以完整无损的顺从接受了它们，他在与创造者的每日对话中接受了它们。他了解他的局限性，但这种了解只是从下述正面意义上：对他而言逾越界限是不可思议的。他在这种局限性中虽然拥有他的生命，但他还不可能从根本上爱这种具有局限性的生命。毋宁说，他的界于爱与恨之间的生命还只是对神性礼物之纯然信仰性和直观性的接受。这是他的创造者之深奥莫测的慈悲，创造者知道，这种属于被创造物的自由生命一旦被爱，便只能在局限状态之中被承载着。他正是由此出发为人创造帮手的，这一帮手既是亚当界限之肉体化，同时也必然是他爱的对象。这就是说，对女人的爱应是人的（最本质意义上的）生命本身。界限与生命，亚当的生命的运行所环绕的不可接触、不可企及的天堂中间，具有了形体并在上帝的创造者手中成为亚当的帮手。将另一个人当作上帝之创造物、当作绝对另一个、当作与我并立、限制着我的人的认识。对另一人之来自我、来自我的生命的知和由此而产生的对另一个人的爱以及因他是取自我身上的一部分而被他所爱，——这些对于亚当便是界限之肉体化，这将使他更加容易承受他的界限，因为他怀有对人的爱。另一个人是上帝为我所规定的界限，我爱这界限并为了爱的缘故而不会跨越它。这就是，保持为二体的这两个人作为上帝的创造物成为一体，即他们在爱之中相互从属。自由和

被创造物品格由于创造了另一人而在爱之中联结了起来。因此，另一个人对第一个人而言也是恩宠，正如不许采食认识之树的禁令曾是恩宠那样。在这种共同承受最初两个人的界限的行为中，在团契之中，作为教会的这种团契的品格得到了验证。有一点是非常肯定的：当对另一个人的爱遭到破坏的时候，人对他的界限便只可能恨，他只想占有另一个人——无界限限制地占有，或者想消灭他——无界限限制地消灭，因为现在他是根据他的份额、他的权利，根据另一个人之来自他这一事实行事了，以往他恭顺地接受的东西现在成为自夸和反叛的借口。这就是我们的世界。作为我们的帮手的另一个人，帮助我们承受我们的界限，帮助我们在上帝之前生活的另一个人——我们只有与他一起才可能在上帝之前生活——变成了越来越激烈地煽动我们仇恨上帝的人，他的恩宠变成了诅咒。因此，我们再也无法生活于上帝之前，我们将一再遭到审判。当然，婚姻和团契必然由此获得另一种新的涵义。我藉以生活于上帝之前的另一个人的力量成为我必然由此而死于上帝之前的他者的力量。生命力量成为消灭力量，团契力量成为孤独化力量，爱的力量成为恨的力量。

“因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”

有人可能会说，叙事人在这里显然碰到了障碍；对父母一无所知的亚当怎么可能讲出这类话来。人们也可以说这是“利用叙事人说话”，或者提出类似看法。但只要深入到这些话的根底，便会从中看出一种基本认识，这种认识以前更多是隐而未露，而现在则自然显现出来了。如此言说的亚当就是有父有母的我们自己，我们深知表现于夫妻之爱的相互从属独特性，这一认识完全由于我们的罪过而遭到侵蚀和破坏。这句话并非为躲避世俗秩序、为摆脱与父母联系的行为所作的辩解，而是描述相互从属之深刻性和严肃性以及最终可能性。这最高的相互从属性无疑是与人的性属联系在一起看的。显然，这表现了双重事实：个体状态与另一个人的一体状态。性属无非是相互从属性的最大可能的实现方式。这时，它还没有自己的、脱离它的这种规定性的生活。男人与女人的团契是来自上帝、将上帝作为创造者歌颂、敬拜的爱的团契。它因此而成为教会之原初形态。由于它是教会，所以，它永远是牢固的团契。对于我们而言，这类说法并不意味着为我们的婚姻大唱颂歌，而只是指出，在我们看来男女的结合至少还没有成为如此清楚的现实；教会所主持的结婚仪式大概是一切教会职司中之最成问题的活动。爱的

团契已经完全为性行为所破坏而变成了嗜欲，它肯定自己而否定作为上帝创造物的另一个人，这种建立在一个人要求他在另一个人身上所占的份额——要求他植人另一个人身上的那根肋骨、要求另一个人的从他而来之存在——的权利之上的团契，恰恰不再是对创造者的赞歌，所以，在这种赞歌中，创造者不再重新做他在无知的、沉睡的人——亚当和夏娃——身上的创造工作。这种团契是创造者的力量和伟大攫取为己有，是在迷狂的清醒之中升华为本己自我、靠自己力量的生育和繁衍之不自觉的自觉状态。这种对原初状态的彻底破坏当然并没有取消下面这一事实：男女的团契从根本上代表着教会的规定性。（弗 5:30－32）

“当时夫妻二人，赤身露体，并不羞耻。”

羞耻只是出于对人的分裂的知，对世界分裂以及对自己本身分裂的知。羞耻表明不再视另一个人为上帝的恩赐，而是对另一个人的欲求以及与此有关的对另一个人的知，即将另一个人作为一个不再满足于属于我而是对我有着欲求的人的知。羞耻是将我自己在另一人之前掩饰起来的举动，为了我自己的邪恶和为了他的邪恶，即为了我们之间所出现的分裂而进行的掩饰。当此一人将彼一人作为上帝赠予自己的帮手接纳的时候，当他从自己来自彼并向彼而去的理解中，从对彼的从属中得到满足的时候，人就不至于感到羞耻。在完整无损的顺从之统一状态之下，人在人之前赤身露体，毫无掩饰，作为肉身与灵魂全然公开，这时并不感到羞耻。只有在分裂的世界中才产生了羞耻。认识、死亡和性，生命的这三个原始词的联系是本章以及下文的主题。

第三章

虔诚的问题(1－3)

耶和华上帝所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说："上帝岂是真说，不许你们吃园子所有树上的果子吗?"女人对蛇说："园中树上的果子我们可以吃；惟有园当中那棵树上的果子，上帝曾说：'你们不可吃，也不可摸，免得你们死。'"

关于不许采食认识之树果实的禁令、夏娃之被创造、蛇——这是需要在上下文中进行理解的一个系列，这个系列共同与生命之树对抗，同样来自创造者上帝却又奇怪地与人结成一个阵线对抗创造者。为亚当作为恩宠所听到的禁令，成为引起人与上帝的愤怒的法律，作为人的助手、承载力而创造的女人成为诱惑，作为上帝的创造物之一的蛇成为邪恶之工具。这是怎么回事?《圣经》恰恰没有回答这个问题，至少并不明确、直接，它只是以特有的间接方式作出回答。假若人们轻信作为上帝的敌人酿成这一切的魔鬼，这便是粗暴对待和完全歪曲《圣经》记载。《圣经》出于非常确定的理由并没有说出这一点。同样，假若人们根据人以错误方式使用的他为善为恶的自由而作出判断，也会误解这段话。对于《圣经》记述具有特殊和本质性的东西恰恰是，整个事件是在上帝所创造的世界上进行的，在这里并没有动用 diaboli ex machina①，以便使这一不可理解的事件易于为人所理解并使之具有戏剧性。被创造者和邪恶在这里显现时所呈的模糊状态是不可能消除的，除非具有决定性的东西遭到破坏。蛇、夏娃、认识之树——作为上帝恩宠之创造物和

① diaboli ex machina，拉丁文，意为机关装置中的魔鬼，这是朋霍费尔对习语 deus ex machin(机关装置中的神)的改造。在古希腊戏剧中遇有难解的戏剧情节时便通过机关装置放下一个神来解决难题，使戏剧情节得以继续下去。——译注

作为邪恶声音之地点——所呈现的模糊状态，其自身必须保持不变，绝不可以清晰地分离开来。因为创世在这里所呈现出的这种模糊状态、这种模棱两可状态对于处在中间的人而言——雅赫维(Jahwist)也是处在中间的人——恰恰是关于那一事件的惟一可能的表述形式。只有如此才可以保持双重的意愿：真正将罪过完全给予人而同时又表现罪过之不可理解、不可解释、不可宽恕的性质。《圣经》不愿说明邪恶之来源，而只想证明它作为罪过、作为人的无限负担的特性。不考虑这种情况而提出邪恶来源问题，这是《圣经》作者所不愿做的，正是因此，回答便不可能是清晰的、直接的。它始终包含着双重内容，即我作为上帝之创造物却做了完全背逆上帝的、邪恶的事，它正因为如此而成为罪过，而成为不可宽恕的罪过。所以，绝不可以简单地归罪于诱惑人的魔鬼，魔鬼恰恰出现在作为上帝的创造物我理应却又不愿意生活在上帝的世界之中的时候。在这种情况下，当然也就不可以抱怨创世不完美，并让它为我的邪恶承担责任了。罪过全在身处原初创世状态之中行恶的我。这种全然不可理解的行为在《创世记》第三章中表现为，并非偶然从某处而来的邪恶力量公开进入创世过程，这种邪恶是隐蔽在创造世界之中的，它是创世过程中通过人发生的。假若事前——正如天主教教义学以及路德所愿意看到的那样——有着关于明亮之星坠落的记载，[①]那么，亚当作为这颗明亮之星的第一个牺牲者原则上便已经得到解脱。但是，《圣经》记载之全部实在性却在于，原罪恰恰是在创世之中酝酿和完成的。这就是最清楚地说明了它完全不可宽恕的性质。

“蛇比田野一切的活物更狡猾。”

这并不是说，蛇是魔鬼。蛇是上帝的创造物，但比其他一切动物更加狡猾。在整个记载中，没有任何地方曾提到魔鬼的肉体形态。然而，邪恶发生了，它是通过人、通过蛇、通过树发生的。最初只是再次提到上帝之言，蛇说：神岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子，是吗？它并不否认这句话，而是使人看到他从不知道的深层，人由此出发便能够证明或者否认作为上帝之言的这一句话。蛇本身最先只是提出一种可能性：也许人当时听错了，因为上帝不可能是这个意思。善良的创造者上帝不至加给他的创造物这类东西，这岂不限制了他的爱！这里的

① 这里所谓明亮之星即 Lucifer 或 Luzifer，是魔鬼的名字，见《以赛亚书》十四章 12 节。——译注

关键是,通过这个问题告诉人,自己应追溯上帝之言背后的深意并从自己方面,即从自己对上帝本质的理解证明它。假若它与这种理解相矛盾,人显然是错了。如果这类错误的上帝之言,这种被错误理解的命令及时被推倒,那必定有益于上帝的事业。可以说,这个问题之阳奉阴违性质表现在:它显然是站在上帝方面提出来的。它似乎是为了真正的上帝的缘故而推倒已有上帝之言。蛇以此作出一副了解真情的姿态,即以某种方式超越这种已有的上帝之言,它了解为人的话语所严重歪曲的真实上帝的深层。蛇自认为他比完全系于上帝之言的人更加了解上帝。它所知道的上帝是一个不须下此禁令的更加伟大、更加高尚的上帝。它自己以某种方式成为可见的上帝之树所由生长的不可见的隐蔽的根。现在,蛇从这种实力地位出发对抗上帝之言。它知道,它只有在它自己佯称来自上帝、代表上帝事业的情况下才拥有力量。它只有佯装为虔诚的蛇才是邪恶的蛇。现在,这条通过提出问题而从上帝力量中取得其此在的蛇,这条只有在虔诚的时候才可能是邪恶的蛇它自己冒充为隐蔽于上帝之言背后的力量,冒充为上帝从中取得自己的力量的力量。它所提出的完全是一个虔诚的问题。但是,随着世界上第一个虔诚问题的提出,邪恶登场了。当邪恶表现为渎神的时候,它完全是无力的,它只是儿童的惊恐,我们不必怕它,这时它根本没有集中起它的力量,它往往只是从它真正要突破的另一个地方移开人们的注意力。在这里,它却将自己裹进虔诚的外衣。披着羊皮的狼,闪烁着天使光华的撒旦——这是恰当的邪恶形象。神岂是真说……这是地道的渎神的说法,据称上帝说过,他是爱,他要宽恕我们的罪,我们应相信他,我们不需要劳作,基督为了我们而死和复活,我们将在他的国度得到永生,我们不再孤独而是为上帝的恩宠承载着,一切痛苦和呻吟终将结束,据称上帝说过:你不应偷盗,你不应奸淫,你不可做假证……据称他对我说过这些话,真的吗?也许这恰恰并非针对我的?神岂是真说,他对于不遵守他的戒条的人是震怒的上帝,这是真的吗?据说,他要求基督牺牲,——这个据我所知是至善的、爱着一切的父亲的上帝,真的吗?这是貌似无害的问题,但却是邪恶藉以在我们心中赢得力量,使我们因之而不再顺从上帝的问题。假若这个问题赤裸裸地表露出它的渎神性质,我们便可能抵制它。因而,这样一来,基督徒就是不可攻击的了。人们必须用上帝自己来对付他,人们必须向他展示一个比他的上帝更好、更值得骄傲的上帝才足以让他堕落。这个问题的邪恶本质究竟何

在？事情并不在于提出问题，而是在于所提问题中已经包含着错误的答案，其中攻击了被创造物的创造者的基本态度。在这里非份地要求人成为评判上帝之言的法官，而不是去听从它、实行它。这一点是经由下述途径达到的：人根据关于上帝的一种理念、一个原则、某一事前获得的知识去判断具体的上帝之言。只要人以一个原则、一种上帝理念为武器对付具体的上帝之言，他从一开始就占理了，他就成为上帝之主，他就摆脱了顺从状态，摆脱了上帝的招呼。换句话说，在这个问题中，可能性被用来对抗真实性，可能性埋葬了真实性。但在人与上帝的关系中没有可能性，其中只有真实性。在这里不存在“请先允许我……”，在这里只有命令和顺从。

对于完全生活在这一真实之中的第一个人来说，对他的可能性——即不顺从上帝之言——的这种招呼与对他藉以完全从属于上帝的自由的招呼具有相同的意义，只有这种不顺从上帝之可能性披上他的“为上帝而存在”的真实性外衣，这种招呼才可能起作用。正是由于问题提出的方式使亚当有可能将它理解为一种“为上帝而存在”的新的可能性，它才会将他引向“对上帝的对抗”。自己的自我发现的“为上帝而存在的意愿”(für-Gott-sein-Wollens)之可能性是蛇的虔诚问题中所包含着的原恶(das Urböse)。这并非一点儿愚蠢，而真正称得上是蛇的奸狡之登峰造极，它在这个问题中作了肆无忌惮的夸张——神岂是真说：不许你们吃园中所有树上的果子，是吗？于是，它从一开始便将夏娃掌握在它那一边，可以说，它强迫她承认……不，上帝当然不曾说过这种话，夏娃在涉及——哪怕是被错误表述的——上帝之言时不得不作出某种程度上的限制，这种情况本身必定使她陷于极度的困惑，甚至必定使她第一次感觉到对上帝之言作出这种判断的诱惑。蛇以显而易见的错误甚至也推倒了正确的东西。我们千万要当心对上帝命令所作的这类奸诈夸张。这种夸张肯定含有邪恶。对于这个表现为十足的魔鬼式的问题，表现为想要夺取上帝的荣誉并使人背离上帝之言的问题，对于这个在虔诚的幌子下攻击作为一切此在之终极前提的上帝的问题，人除了通过一种(απαγε Σατανας)[1]进行抵抗之外无其他办法。夏娃的回

---

① 这个希腊文片语的意思是：“撒旦，引离去吧。”但据这段的意义脉络来看，应是“撒旦，退去吧！”(υπαγε，σατανα)[太 4:10]；相同的希腊文片语亦出现在《马可福音》八章 33 节及《马太福音》十六章 23 节。——编注

答仍然停留在无知的层面上。她不知恶,她分辨不出恶,她除了简单地重复和正确地提出已有的命令外别无其他可能。这已经够多了;这说明她在坚持命令。但她却由此而开始了这场机智的对话。她心中之火被莫名其妙地点燃了。不过,旧的秩序仍在运作。人不可能深知上帝之言背后的涵义。认识之树和生命之树仍未受到触犯。

如上帝(4–5)

蛇对女人说:"你们不一定死,因为上帝知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如上帝能知道善恶。"

第一轮对话过去了。夏娃的回答并没有排除蛇重新开始一轮对话。于是,对话继续了下去——第一次关于上帝的对话,第一次宗教的、神学的对话。并非共同敬拜、祈祷上帝,而是关于上帝、超越上帝以外的讨论。既然夏娃接受了这场对话,蛇便敢于发起针对要害的进攻。它以对上帝奥秘之深刻了解的态度讨论上帝,这就是说以虔诚的态度讨论上帝。但这种虔诚态度的面具随之脱落而成为公开的进攻。神岂是真说,是吗? ……是的,他曾说过……那么,他为什么说这话呢? ……对话进行了下去。他出于妒忌才讲这话的……上帝并非善良的,而是邪恶的、折磨人的上帝,你要多个心眼儿,要比你的上帝更高一着,要去取他不给你的东西……他曾说过这话,是的,夏娃,你是对的。但是,他撒谎,上帝之言是谎言……因为:你们不一定死……谎言将真理诬之为谎言,这是可能作出的最激烈的对抗。谎言所以存在是因为它自己装扮成真理而判定真理为谎言,这是谎言之极致。"你们不一定死,因为上帝知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如上帝能知道善恶。"这是创造者自己讲过的话,这株树能够促成认识,矛盾仅仅在于创造者为这种行为作出死亡的规定,而蛇却将犹如上帝(sicut-deus-seins)的预言与之联系起来。让我们将应放在后面的话提到这里来说:蛇所预言的人之成为如上帝者(sicut-deus-werden)只可能是上帝称之为死亡者,并非其他什么东西。诚然,人由于堕落会变得犹如上帝,但正是这个犹如上帝的人不可能再活着,他死了。这就是说,蛇以它将真理诬为谎言的种种诱惑,根本无法避开这一真理,它不得不以它的谎言承认这一真理,它也不得不谈到人的死,只是以另一种形式而已。关于

这一点,下文还将讨论。

现在,我们站在了《圣经》作者在深渊到来之前,在不可理解的无边无际的沟壑张开之前将人所要引向的最后关头。在对抗生命之树的斗争中连续发生的这一系列事件——从上帝禁令经女人之被创造到蛇的问题——在这里达到终点。最终引向不可理解,这一作法的意图何在?——在这里应再次说明:这绝不是引向可理解者,而是引向不可理解者;不可理解者是正经过这一引导而停留于它的完全不可理解和不可宽恕状态的。

"你们不一定死"——"你们一定死",对于亚当而言,在这两句话中世界分裂了。两句话互相对立,这超越了他的领悟力;他怎么会知道谎言是什么呢?真理反对真理,上帝真理反对蛇的真理。上帝真理与禁令相联系,蛇的真理与预言相联系;上帝真理指出我的界限,蛇的真理指出我的无界限状态,二者都是真理。这就是说,二者都来自上帝:上帝对上帝对立。这第二个上帝也即应许人成为如上帝者的上帝。上帝对如上帝的人;上帝及具有上帝形象的人,同上帝及如上帝的人对立。具有上帝形象(Imago dei)的人,就是为上帝和他人而存在的人,他带有原初被造之物的属性和局限;而如上帝(sicut deus)的人,则是自己揣摩得知,能够分辨善恶,具有无限性,行事自作主张,处世自在独立,唯我独尊,是人而似神。具有上帝形象的人,系于创造者之言,并凭藉此言而生存;如上帝的人,则依赖一己有关上帝以及善恶的知识之渊深渊博。具有上帝形象的人,乃生活在单纯顺从状态的被造之物;而如上帝者,乃是在善恶分裂状态中生存的造物主式的人(Schöpfermensch)。人从具有上帝的形象,到如上帝、再归向上帝的羔羊(agnus dei);上帝的羔羊正是为了如上帝的人而牺牲的神-人(Gottmensch),凭真实神性灭绝人的虚妄神性,好让人重新恢复上帝的形象。

亚当怎么会理解蛇的应许,即他会如同上帝一样呢?至少不至理解为死亡和对抗创造者的魔鬼应许。对邪恶之可能性一无所知的他,只能将这种可能性理解为虔诚、顺从的可能性,因为他处在他的上帝映像的结构中。犹如上帝,这对于亚当只可能是已有的上帝映像-被创造物-可能性之内的一个新的可能性,这只可能意味着一种新的更加深刻的被创造物的存在方式;他必然如此理解蛇的话。当然,他看到要达到这种新的更加深刻的被创造物的存在方式必然以践踏命令为代价。这一事实必然引起他的注意。他的确身处于上帝与上帝之间,更

正确地说是上帝与偶像之间，在这里偶像自己冒充为真正的上帝；但是对他而言，偶像除了是被创造物之存在本身的不可能性，除了重新使他依附于创造者以外又会是什么呢？这种可以成为神的应许作为一种更深刻的为上帝而存在的方式，除了使他更加牢固地坚持创造者和创造者之言的真实又可能使他做些什么呢？偶像对于他除了是对惟一真正的上帝之言、对创造者上帝的最后的、最深刻的提示之外又可能是什么呢？偶像对于亚当除了是上帝藉以使人依附于自己的最后恩宠以外又会是其他什么东西呢？夏娃与蛇的虔诚对话除了是最终确认创造者对人的唯一权利以外又会是什么呢？夏娃的回答除了是她从她的被创造物品格和上帝和他人的自由之终极深层发出的对创造者之无与伦比的、不可理解的恩宠的赞颂，此外又可能是其他什么东西呢？

堕落(6)

> 于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了。

这里无须回答，无须对蛇作进一步的神学推论，而只须看事实。试问，发生了什么事？首先是：中间被触犯，界限被逾越，人处在了中间，他不再受限制。他立于中间，这就是说，他完全靠自己本身生活着，不再从中间出发；他不受限制，这就是说，他是孤独的。处于中间而又孤独，这就是犹如上帝。人犹如上帝。他依靠自己本身生活，他创造他自己的生命，他是他自己的创造者，他不再需要创造者。既然他创造自己的生命，他就成为自己的创造者。他的被创造物品格从此对于他已告终结，已经遭到破坏。亚当不再是创造物。他摆脱了他的创造物状态。他是犹如上帝的，这个“是”完全是真正意义上的，这不是说：他感觉如此，而是说，他就是如此。随着界限的丧失，亚当失去了他的被创造物品格。不受限制的亚当不可能再受招呼关注他的被创造物品格。现在，我们面对一个至关重要的事实：被创造物品格与堕落相互间并非如此关联着，即堕落似乎是被创造物品格的一种行为，这种行为无法取消，充其量只可改变或者恶化被创造物品格，实际上并非如此；堕落的确使被创造物——作为上帝映像的人——变成犹如上帝的创造者 -

人。现在,既没有权利招呼后者关注其被创造物品格,也不再有可能分辨出他的被创造物品格,这正是由于他的实在如上帝之存在的缘故。从此,不可能就人提出任何不着眼于他的犹如上帝之存在的人性的评说,不可能提出任何由此抽象而来的评说。其原因在于这类评说必然是从人的彼岸提出的,但无限制的人却又不容许有能够就他进行讨论的彼岸。人的如上帝之存在恰恰包含着他的不愿作为被创造物而存在的意愿。只有上帝本身才有可能以另一种方式招呼人,才有可能使人注意他永远不可能取消的被创造物品格,他如此做的途径是耶稣基督、十字架,是教会。他只是作为关于上帝所说的真理,只是作为我们为了上帝而违背我们的现实认识所信仰的真理,来讨论人的被创造物品格的。

人的如上帝之存在表现在哪里呢?表现在他试图想自己代表上帝而存在,想拥有一种新的"为上帝而存在"的方式,表现在一种特殊的虔诚方式。这种虔诚就是,人追溯已有的上帝之言背后的涵义,得到自己的对上帝的认识;这种从上帝已发之言的彼岸认知上帝的可能性便是他的如上帝之存在;人的这种认知如果不是取自他自己的生命与存在之源泉,又能取自哪里呢?这就是说,人为了认识上帝而放弃了那不断从不可进入的中间和界限向他发出的上帝之言,他放弃了来自这种言的生命,将之据为己有。他自己处在了中间。这是披着顺从外衣的不顺从,这是以服从形式出现的统治意愿,这是以被创造物品格形式出现的想成为创造者的意愿,这是以生命形式出现的死亡。

何以会如此?对这个问题,我们根据《圣经》可以如下方式作出回答:首先我们将再次展现这一系列事件——在这事件之后——,必然被理解成顺理成章的序列;其次我们提请注意在这一序列的结尾与行为本身之间所存在着的无边无际的沟壑;再者我们正确地提出这个问题,即我们从思辨问题推出神学问题并加以回答。

首先设想存在着发生在一种邪恶行为之前的事件序列,这在原则上绝不是错误的;但重要的是,这一序列不致对行为本身承担责任,这一序列只被引到沟壑开始的那一点之上,在此之前,邪恶何以酿成的情况的确是完全不可理解的。只是为了这个缘故才允许追溯前已发生的事件序列的意义。向亚当发布的禁令处在这一序列的开始。它使亚当注意到他的被创造物品格和他的只可被理解为为了上帝的自由之自由。正是这一禁令使亚当更加清楚地认识到创造者的恩宠。不过,也

恰恰是这种被招呼关注其被创造物品格和自由的情况，更加明确地表现出创造者与被创造物之间的距离，这必定同时强调了被创造物的本己之存在。在亚当看来，被创造物的这种本己之存在由于用亚当的肋骨创造女人而完全出乎预料与升华。他生活于其内的界限现在有了肉体形象，以致使他自然地爱另一个人本身的这一形象，但同样也使他明白这一形象是他自己的一部分，所以，它使他意识到他的权利，即让他再次意识到他的本己之存在。人的界限更加靠近他了，因而也更清晰了。但正是这种界限在对另一人的爱中所达到的肉体表现，必定会使亚当越来越深入地认识到创造者的恩宠。随着女人的被创造，人的界限进入创造世界之中。虽然逾越界限的危险并未因此而增加，相反还减少了，因为亚当必然更为诚心地敬拜作为他的惟一创造者的上帝。但很明显，一旦界限遭到逾越而对抗上帝，同时也必定会在创世之内产生逾越界限的情况。对界限的每一次逾越必然同时意味着对另一个人之被创造物品格的侵犯。对认识之树的伤害必然同时成为对另一个人的伤害。不过，在完整无损的单一顺从必定将任何逾越既定界限的思想消灭于未然的时候，在人们将界限只作为恩宠认知的时候，是不会有什么危险的。

现在，最具关键性的事发生了：人注意到，他的顺从和他所顺从的对象是两种非常不同的东西，他根本没有必要让这个对象规定他的顺从，他对上帝的顺从并不一定表现在不食禁果。这就是说，除了他的被创造物品格之外，他特别意识到他处于完整无损的顺从之中的自由，也可以说，他的自由作为第二个、另一个意识而与他的被创造物品格相对。但在形式上却只表现为，他的自由同时属于他的被创造物品格，这就是说，自由的使用只是为了服役，即他为上帝的服役。人在这里再清楚不过地知道自己处于上帝之前。我们又要问：在这里为什么从创造世界中没有发出永远不会、永远不可能终结的对创造者的欢呼、感恩、赞美呢？为什么这没有成为新的顺从的新力量呢？

夏娃首先堕落。她是作为弱者、作为部分取之于男人的弱者堕落的。但她的堕落是不可原谅的，她完全是她自己。可是，事件的目的却是使亚当堕落。只有亚当堕落才会使夏娃完全堕落；因为二人是一体的。亚当因夏娃而堕落，夏娃因亚当而堕落；二人是一体的。他们是两个人而又是一体，在罪过上也是如此。他们作为一个人一起堕落并各自承受着全部罪过。他创造人，一个男人和一个女人，而人背离他而堕

落，一个男人和一个女人。

夏娃的行为怎么会最终没能使亚当注意他的创造者呢？因为他不能理解夏娃所做的事。他也只可能将这理解为蛇的话语的无限增强，因为蛇也曾使他关注他的被创造物品格和为上帝的自由，“他也吃了。”

其次这里应指出三点：第一，行为之不可理解以及由此而来的它的不可原谅。不论在人的本性中，还是在创世的本性抑或蛇的本性中都不可能发现说明此一事件的理由。没有任何关于犯罪的可能（posse peccare）或者犯罪的不可能（non posse peccare）的理论能够把握这一行为的实在性。每一种解释的尝试始终只是使被创造物对抗创造者的指控。第二，从人这方面看，这种行为是终极性质的、不可取消的。否则，亚当便可能从罪过中解脱出来。这样一来，罪过不复为罪过，基督之死也是徒劳的。第三，人——上帝创造为男人和女人——的这一行为是人类的行为，任何人都不能从中脱身。行为的罪过特性之深不可度量，因为并非每一个人单独行动，而是每一个人都因另一个人的行为而承担罪过。亚当因夏娃而堕落，夏娃因亚当而堕落。但这不会使我因他人而减轻罪过，而是相反，他人以他的罪过无限加重我的罪责。

但是，既然人的堕落在上帝创世中既不可能理解而又是终极性质的和不可原谅的，所以在这里足以说明事实情况的并非不顺从（Ungehorsam）这个词，而是反叛，是被创造物从背离他惟一可以采取的态度的越轨行为，是被创造物想成为创造者的行为，是被创造物品格的瓦解，是摆脱被创造物品格规范的背弃。这种背弃表现为恒久的、向着无底深渊的下滑、堕落，表现为一种放荡不羁、一种越来越远、越来越深的脱离正途。所有这一切都不单单是一种伦理上的失足，而是被创造物对创世的破坏。这就是说，这一堕落的规模包括整个被创造的世界，这个世界被夺去了其被创造物品格，它犹如一颗脱离了核心的流星漫无目的地坠入无边无际的茫茫空间。现在我们必须讨论的便是这个已经堕落和正在堕落的世界。

再者关于为什么会有邪恶的问题并非神学问题，因为它是以追踪强加于我们作为罪人的生存背景之可能性为前提的。假若我们能够回答这个为什么，我们也就不是罪人了，我们也就可以让其他某种东西承担责任了。可见“为什么的问题”始终只能以完全加重人的罪责的“陈述”来回答。

神学问题所针对的并非邪恶的来源，而是邪恶在十字架上得到的

实在的克服，它探讨的是罪过的宽恕，是与堕落的世界的和解。

新(7)

他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。

"上帝的条条道路通向肉身。"这里并没有说，他们有了认知能力并分辨出善恶，而是说，他们的眼睛就明亮了，他们看到自己是赤身露体的。整个历史从此时开始是否真正可以理解为：历史要旨在男女之爱的起源问题，采食认识之树的果实是人自己藉以夺取相爱和创造生命的权利的伟大、自豪的解放行为？分辨善恶的知本质上就是成为男子汉的童子的新知吗？亚当的惟一错误最终不在于他没有立即从认识之树奔向生命之树采食其果实吗？所有这些只有一点是正确的，这里的基本问题是性属问题。善恶之知对于生活于统一状态的亚当而言，是关于二元、关于整体的分裂的不可能的知，说明这种二元的无所不包的词便是 tob 与 ra，用我们的语言便是"乐－善"及"苦－恶"。正是这一乐善的交融使道德性的诠释失去任何分量。乐像"善"一样，在分裂的、堕落的世界上有着同样的严肃性，因为二者都同样脱离了原初的统一状态。二者只存在于二元状态，找不到返回统一状态之路。

这种二分为 tob 与 ra 的情况必然最先表现在亚当与夏娃的关系上。夏娃——这另一个人是以肉体形态给亚当设定的界限。他怀着爱，即以未分裂的统一的献身精神承认这个界限，他正是由于她的界限性质，即由于她是人而又是"另一个人"而爱着她。现在，既然他已经逾越界限，也就是说，既然他知道他是受限制的，即既然他不再将界限作为上帝之创造者恩宠领受下来，而是恨它，将它看成是创造者的忌妒，他就以这同一个行为逾越了另一个人以肉体形态呈现在他面前的界限；现在，他也不再将另一个人界限视为恩宠，而是理解为上帝的震怒、上帝的恨、上帝的妒忌，这就是说，他不再是怀着爱看这一个人，而将她看成与他对立之在，看成分裂。界限不再是使人保持其统一的创造物的和自由的爱的恩宠，界限已成为分裂线。男人与女人分裂了。这有双重含义：其一，男人坚持他对女人躯体的占有，从更为一般的意义讲，此一人坚持他对彼一个人的权利，提出占有彼一个人的权利并因此而

否定和破坏了彼一个人的被创造物品格。人对另一个人的欲求最初表现在性欲上,逾越界限的人的性欲就是不愿承认任何界限,就是无节制地要求成为不受限制者。性欲是对一切界限的激烈仇恨,是极度不客观,是自我意志,是要求在分裂的世界中达到统一的嗜欲性的、无力的意志。所谓嗜欲性的意志是指追踪对共同的人之存在的本原的知;所谓无力的意志是因为人随着其界限的丧失而最终失去了另一个人。性欲要消灭作为被创造物的另一个人,剥夺他的被创造物品格,伤害他,伤害他的界限,仇恨恩宠;自己的生命在这一消灭另一个人的行动中得以保持、繁衍,人在消灭行动中具有了创造性,人类在性欲中维持着他的消灭。所以,无节制的以及无创造性的性欲是绝妙的消灭,是疯狂的加速堕落、沉沦,是对自我本身的肯定,直到自我消灭。贪欲和恨,tob 和 ra,——这便是认识之树的果实。

从这种分裂中产生第二重含义:人的自我遮蔽。无界限的、怀着仇恨的、贪欲的人并不是赤裸着出现的。赤裸是统一、未分裂状态、为他人的存在和实在性的本质,是表示承认另一个人的权利、他对我的限制以及他的被创造物品格,是表示不知道有剥夺另一个人的这种权利的可能性。赤裸是启示,赤裸相信恩宠。赤裸并不知其为赤裸,正如眼睛看不见自己、不知道那样,赤裸是清白无辜。遮蔽是分裂为 tob 和 ra 的世界的本质;所以,即便启示在 tob 与 ra 的世界上也必然遮蔽着自己。但事情之最深刻的矛盾在于,由于自我遮蔽,由于感觉到羞耻而变得没有界限的人尽管不愿意却又不得不意识到他的界限;人通过羞耻承认他的界限。四分五裂的世界之固有的辩证法是,人在这个世界上作为没有界限的人,即作为一体者生活着,却又始终怀着对界限的仇恨,即作为分裂的人生活着,他作为赤裸者感到羞耻。人的羞耻感是一种不情愿的意识,即对启示、对界限,对另一个人、对上帝之不情愿的意识。因此,在堕落的世界上保持羞耻之心是意识到原初的赤裸并圣化这一赤裸的惟一可能性,尽管这是一种矛盾重重的可能性;这并非因为羞耻感本身是某种善的东西——这在伦理上是一种清教徒的、非《圣经》的观点——,而是因为它不得不违背意志地提出自己堕落的证明。

如果说教会教义学从性欲中看到原罪的本质,那么在抗议宗方面从道德论的自然主义提出评说也就并非荒唐之举了。关于 tob 与 ra 的知本来就不是伦理学原则的抽象认识,而是性交,即人与人关系的交往。由于性交的本质在于从消灭之中达到创造性,所以繁育之中便保

留有世世代代的人的原罪本质的隐蔽奥秘。根据性交的自然性提出的异议，恰恰没有意识到我们世界上的一切所谓“自然性的东西”之极度模糊的特性。性交之神圣化表现在它通过羞耻心受到遏制，即通过遮蔽和通过使受遏制的婚姻成为教会。说明这一点的最深刻的理由是，人失去了自己的被创造物品格，他以他的如上帝之存在而堕落了。整个的被创造世界全被遮蔽了起来，这就是说，它沉默无语而又未得到解释，它是不可洞察的、如谜团般的。如上帝的的人的世界因他而感到羞耻，它在他的目光之前隐匿着自己。

逃避(8－13)

> 天起了凉风，耶和华上帝在园中行走。那人和他妻子听见上帝的声音，就藏在园里的树木中，躲避耶和华上帝的面。耶和华上帝呼唤那人，对他说：“你在哪里？”他说：“我在园中听见你的声音，我就害怕；因为我赤身露体，我便藏了。”耶和华说：“谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”那人说：“你所赐给我的、与我同居的女人，他把那树上的果子给我，我就吃了。”耶和华上帝对女人说：“你作的是什么事呢？”女人说：“那蛇引诱我，我就吃了。”

认知 tob 与 ra 的、从统一跌入分裂状态的亚当不可能再立于他的创造者之前。他逾越了界限，他仇恨他的界限，他否认他的界限，他是如上帝者——它已经没有界限。但是，正如他怀着羞耻之心不得不违心地承认另一个人的界限那样，他也违心地承认他的创造者上帝，这表现在逃离他，躲避他。他没有无礼地迎着他走去，而是在听到他的声音时躲避起来。认为可以在上帝之前躲避起来，这不论当时和今天都称得上是亚当的令人感到可笑的蒙骗手法！他竟然认为，当世界在我们与它分裂之后被遮蔽起来，隐匿地、令人不可洞察地出现在我们之前的时候，它似乎对于上帝也是不可洞察的了！现在，突然跌落而背离上帝的人自己尚处在逃亡之中。他不满足于堕落，他还在竭尽全力逃跑。我们将亚当的这种逃跑、这种在上帝之前的躲藏称为良知(Gewissen)。在堕落之前并不存在良知。只是由于与创造者分裂，人自身之内方才发生分裂。良知的功能在于一方面躯使人逃跑避开上帝，随之违心地

从根本上承认上帝，而在另一方面又使人在逃跑过程中在藏身处感觉到安全可靠，这就是说，使人产生一种错觉，他似乎真正在逃跑途中，进而使他相信这种逃跑是他的胜利进军，整个世界都在他之前逃走了。良知躯使人远离上帝逃入完全可靠的隐蔽之所。在这个远离上帝的地方，他自己扮演着法官的角色，以此来避开上帝的审判。这时，人真正在凭靠自己的善恶，凭靠他内心深处与自己本身分裂生活着。良知是面对上帝时羞耻感，人以这种羞耻感隐藏自己的邪恶心术，人以这种羞耻感为自己进行辩白；而在另一方面，同时又违背本意地包含着对另一个人的意识。良知并非犯罪人内心中的上帝声音，而恰恰是对这种声音的抗拒，但它作为抗拒却违背人的认知和意愿地证明着这种声音的存在。

亚当，你在哪里？……创造者的这句话将正在逃跑的亚当从他的良知之中呼唤出来，他不得不站在他的创造者面前。人在他深陷罪恶之中时不可以孤立独处，上帝在呼唤他，在阻止他逃跑。出来吧，从你的藏身之所，从你的自我谴责之中，从你的隐蔽之中，从你的隐秘处，从你的自我折磨中，从你的徒然的悔恨中出来吧。确信你自己，不要失迷于虔诚的绝望里，让你自己成为你自己，亚当，你在哪里？站到你的创造者面前来，这一呼唤直叩良知，良知说：亚当，你是赤裸的，在创造者之前躲起来，你不可直立在他面前。上帝说：亚当，站到我面前来。上帝杀死良知，逃跑的亚当必须明白，他不可能在他的创造者之前逃跑，我们大家都经历过这样的梦：我们想逃离某种可怕的东西却无法逃离它。这种梦就是反复出现于我们下意识的、对堕落的人的这种真正处境的体认。现在，这种情况表现在亚当的回答里则是：我赤身露体，因此我藏了起来。他试图以某种谴责自己的话来为自己开脱，他想继续逃跑，但却知道自己已经被抓住了。我是有罪的，我无法站在你面前；人们似乎可以用罪来为自己开脱，这是人的不可理解的蠢行。正因为你是罪人，你应站到我面前来，不要逃跑。亚当坚持不住了：你所赐予我的、与我同居的女人把那树上的果子给我，我就吃了。他承认他的罪，但在他认罪的同时又在开始逃遁。是你给了我那女人，不是我，我没有过错，是你的过错。他在这里利用了创世与罪的模糊不清。女人是你的创造物呀，正是你自己的作品使我堕落，你为什么进行不完美的创世？我有什么责任呢？亚当不是自首，而是用上了从蛇那里学来的那种纠正上帝思想的技巧，离开创造者上帝转而呼求另一个更好的上

帝，这正说明他要再次逃跑。女人跟他一起逃跑并指责蛇，实际上是在指责蛇的创造者自身。亚当没有自首，没有认罪，他按照他的良知，他关于善恶的知行事，并从这种知出发指控他的创造者。他没有认识到创造者的恩宠，这种恩宠恰恰表现在他呼唤他，不让他逃跑，他将这种恩宠只看成是仇恨、只看成是震怒，这种震怒使他自己的仇恨之火、使他的反抗之火燃烧了起来，也重又激励起他逃跑的意志。亚当陷于堕落之中而不能自拔。这种坠向无底深渊的堕质，正在加速进行中。

诅咒和预言（14－19）

> 耶和华上帝对蛇说："你既做了这事，就必受诅咒，比一切的牲畜野兽更甚；你必须用肚子行走，终生吃土。我又要叫你和女人彼此为仇，你的后裔和女人的后裔，也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。"又对女人说："我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。"又对亚当说："你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受咒诅；你必终生劳苦，才能从地里得吃的。地必为你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的；你本是尘土，仍要归于尘土。"

我们即将到达终点。上帝对堕落的未得和解的、逃跑的亚当讲话，既有诅咒也有预言。在一个介于诅咒和预言之间的世界上，亚当活了下去，最后的预言是可以重归于亚当所出由的泥土，即他被允许死。天堂被摧毁了。"哎呀，你把它毁掉了，你用强有力的手把这美好的世界摧毁了，它坍塌了，它粉碎了……尘间儿子中的强有力者，反它重建起来，建造得更加壮丽，在你的胸中把它重建起来！"[1]这最后的要求在这里不适用，相反，倒是应该说：你要生活在这被破坏的世界里，你不可能逃避它，你要生活在这里，生活在诅咒与预言之中。对堕落的亚当的生活的诅咒和预言说出了四种伟大的思想：与蛇为敌、生育之苦、劳动的

① 这几行诗引自歌德：《浮士德》第一部《书斋》一场。——译注

艰辛、死亡。诅咒和预言涉及的是同一个主题。诅咒——这是创造者对被破坏的世界的肯定;人必须生活在堕落的世界上,人获得他的意志,他作为如上帝者必须生活在他的如上帝的世界上,这就是诅咒;他被允许生活在这个世界上,他在这里并不乏上帝之言,那怕是震怒的、进行着放逐、发生诅咒的上帝之言,这就是预言;于是,亚当便生活在诅咒和预言之间。

诅咒和预言最初是人被置于其中的、对蛇和对虔诚的渎神力量的永恒敌对关系。生活于被破坏的世界之中、生活于上帝的诅咒和预言之间的人是受到骚扰的人。他不能安宁、平静地接受上帝之言,他所听到者总是经过了虔诚问题的歪曲;他与上帝不是处在和平,而是处于敌对和斗争之中。但在这种受诅咒的命运中实现了必须一次次经过斗争取得胜利的预言:人踩烂了蛇的头;当然,他在这种斗争中最后也是受伤者,是一个为被战胜的蛇咬伤脚跟的人。为得到上帝之言的斗争给他留下伤痕。人不应成为英雄,而应是顽强战斗、一再胜利而又一再受伤的人,他的整个同类也将如此。人被允许生活在这种他作为诅咒、也作为预言接受的斗争中。认识之树给亚当和夏娃所带来的新东西是羞耻心和嗜欲。原初统一的这种分裂和男人与女人共体之最内在的分崩离析的明显标志,便是女人承受的苦难,这是她与男人的贪欲性的共体所带来的结果。痛苦与新的、贪欲所得的快乐不可分割地联系在一起。tob 与 ra,乐与苦则使苦联袂进人人类的生活。知与苦提高了乐,知与乐则使苦得到升华。女人的屈辱在于她必须痛苦地生产,她必依恋男人并痛苦地侍奉他。她有了她自己的意志,她可以在她的如上帝之存在中从属于亚当,但这种从属恰恰是诅咒和预言兼而有之。人必须充分体味新获得的关于 tob 与 ra 的如上帝之知;由于他如此行事,他便可以生活着。生活在上帝面前的这个遭到破坏的世界上,生活在诅咒和预言之间。

对蛇所怀有的敌意说明,人的上帝关系进人 tob 与 ra、诅咒与应许的法则之下,进人分裂状态之中;而在女人的命运中,涉及了处于男女共体之中的诅咒和应许——tob 与 ra;在对亚当的话中说出了人与自然之原初关系所遭到的破坏和分裂。亚当以前曾毫不费力气地采撷其果实的田野,曾带给他所需要的东西的土地、原野因亚当的行为而受到诅咒;它们成为亚当的焦虑、苦难、艰辛、敌人。其他被创造物起而反对这犹如上帝的人,反对这自以为可以依靠自己生活的被创造物,它们不

服从他，逃避他，对他保持沉默，变得神秘莫测、荒凉贫瘠。但作为听命于人的被创造物，它们随着人本身的堕落而分裂，它们是无主的并因此而进行抗争的和绝望的自然，处于诅咒之下的自然，是受诅咒的田野。这就是我们受到诅咒的大地，它被逐出它创造者的主宰，被逐出它对创造者的赞美和语言的清晰直接的表达，一变而成为绝对陌生的、神秘莫测的创造者之模糊语言。曾一度直接表现上帝的创造者之言的树木、动物现在往往以怪异方式，表现出一个隐蔽于阴暗处的暴君之不可理解性和专断。于是，男人在受诅咒的田野的劳动成为堕落的人与自然分裂的表现，这就是说，它处在诅咒之下，但同时又表现了对原初统一状态的眷恋的愁情，即劳动处于应许之下：人还可以与他所由出的、他兄弟般的自然一起生活。所以，田野的果实成为人们饱含眼泪吞食的面包，人们仍然对他的大地母亲——尽管它处在上帝诅咒之下——保持忠诚。在劳动之中，即人通过劳动生活于诅咒与希望、tob 与 ra、乐与苦之间，但他仍然是生活在上帝——创造者面前。

变化了的、遭到破坏的世界使人无法在与上帝、与另一个人、与自然的分裂中生活，但他在 tob 与 ra 的这种分裂中却又不可能在没有上帝、没有另一个人、没有自然的情况下生活。他虽然生活在受诅咒的世界里，但由于这个世界所承受的是上帝的诅咒，它仍然并非完全为上帝所抛弃而是在上帝诅咒之下受到祝福的，在敌对、痛苦和劳动之中得到安抚的维护生命的世界。为了什么维护生命？达到什么结局？第十九节明确无误地说"直到你归了土，因为你是从土而出的，你本是尘土，仍要归于尘土。"堕落的亚当生活着直到他的死亡。他的生活是一直被维护到死的生活。为什么？因为亚当作为如上帝的人随着吃下认识之树的果实而将死亡纳人自身之内。亚当在死之前就死了。蛇说得对：你们便如上帝，你们不一定死。这就是说，不会有不存在之死；但创造者的话也不错：你吃的日子必定死。这就是说，你必有如上帝之存在之死。让我们仔细看一下这种闻所未闻的含混不清的情况：蛇必须以使人陷于堕落的谎言说出上帝的真理。如上帝的人死了，因为他脱离了生命之树，他靠自己活着而又不可能活着。他必须活着而又不可能活着。这就叫作死。

于是，对蛇的敌视、充满痛苦的男女共体、受诅咒的田野就成为上帝对在分裂之中不可能生活这一状况的怜悯。人只可能作为被保持在分裂之中的人而生活着；但只是向着死亡行进的活着。他无法逃避生

活。对于如此怜悯地保持着生命的人而言,那作为终极的、最可怕的诅咒压在人身上的死亡便是必须返归于尘土,这是仁慈的上帝所指出的希望。这种成为尘土的死亡必须被亚当理解为他现在的死之死亡、他的如上帝之存在之死亡。死亡之死亡——这便是这一诅咒所具有的应许特性。亚当将它理解为向着上帝从中创造出世界的无的返归。在他看来,无是终极希望,是作为死亡之死亡的无。因此,亚当看到他的生命被保持着,向着无走去。脱离信仰而堕落的亚当怎么会知道,死亡之真正的死亡绝不是无,而只是活的上帝?因为根本没有这个无,关于死亡之死亡的应许指的不是无,而是生,而是基督本身。亚当怎么会知道,在这一死亡的应许中包含着死亡之终结和死者的复活?亚当怎么可能听到,在死亡和返归于大地母亲的和平之中,已经预示着上帝想再次与大地缔结的和平,预示着他想在复活世界的新的受祝福的大地上建立的和平?

众生之母(20)

亚当给他妻子起名叫夏娃,因为她是众生之母。

现在,亚当将众生之母的名字给予他的妻子——她正是这个诅咒所针对者——这是狂热的欢呼、反抗、洋洋得意和胜利。他似乎像普罗米修斯那样为他对他的创造者的强韧而自诩,他不愿压在他们两人身上的诅咒厄运,与他的掠获物、与他以新的方式与之联结起来的妻子一起宣布脱离创造者。堕落的夏娃是古老的人之母,一切快乐和一切痛苦都自她开其端。她是第一个知者,她的所有儿女们——知者、为快乐和痛苦所折磨着,都心怀感恩而又充满谴责地回忆她:她对于亚当是新的、挣脱了创造者的、在热情之中度过的生活的象征。然而,现在可怕的却是,亚当的话里却包含着他为创造者的诅咒而对他表示的几近于深切的感激之类的东西。这是奇怪的矛盾,感激创造者让人在这远离上帝的世界里生活着,感激创造者让人可以如上帝般地存在着,感激创造者正是因为如上帝的人即便反抗和洋洋自得也仍然离不开他的创造者。夏娃,这堕落的、聪慧的人之母,是第一个开始;玛丽亚,这清白无辜、无知的上帝之母,是第二个开始。

上帝的新行动(21)

耶和华上帝为亚当和他妻子用皮子作衣服,给他们穿。

创造者是维护者,被创造的世界是堕落了的、被维护着的世界。在处于诅咒与希望之间、tob 与 ra 之间、善与恶之间的世界上,上帝以人的方式对人采取行动。"他为他们做衣服",《圣经》说。这意思是说,他接受人作为堕落的人的事实。他将他们作为堕落的人加以肯定。他没有让他们赤身露体地面对面站着,他自己把他们遮蔽了起来。上帝的行动与人亦步亦趋;这是关键性的东西,他的行动现在是条理性的、抑制性的行动。这种行动不是突破新的尘世和人间法则,而是进入这些法则;但它由于进入其中也就同时是对它们的抑制、条理化,这就是说,它指出它们的邪恶、他们的背叛。上帝为人做衣服,他以此向他们指出,由于他们的邪恶心术这是必要的,他以此抑制他们的欲求,但并不消灭它。上帝对世界所采取的维护性行动在于,他肯定有罪的世界并通过秩序指出它的界限,但这些秩序中没有任何一个作为秩序而具有永恒特性,因为所有这些秩序都只是为了维护生命的缘故而存在的。而维护生命——正如我们曾经说过的那样——对亚当而言是指向死亡,只有对于我们才是指向基督的。我们这个堕落世界的一切秩序都是上帝针对基督的维护性秩序,并非创造性秩序,而是维护性秩序,它们自身之内并没有价值,只有通过基督才有成效,才有意义。上帝对人所采取的新的行动是,他使人生活在他们堕落的世界里,生活在他们堕落的秩序之下一直到死亡——一直到复活,一直到新的创造,一直到基督。人始终处于 tob 和 ra 之间,处于分裂之中,他以他的乐-善处于上帝之善的彼岸。他以他整个的、分裂为 tob 与 ra 的此在而滞留在远离上帝的地方,始终处在跌落之中,处在已经堕落-正在堕落的世界之中。他正是因此而处于模糊状态之下。由于他处在模糊状态之下,所以,所有他关于创造与堕落的思想,甚至包括《圣经》作者的思想——只要是实在的思想而非幻想——都是在这一模糊状态之下产生的。所以,人关于天堂和关于亚当堕落的议论都与《圣经》就此所作的记述一

样。他不再可能脱离这种分裂窘境重归于统一状态，他无力将魔鬼[1]（即光的载体）之光与上帝之光区分开来。他始终滞留在模糊状态之中，上帝维护着他，使他停留在他这个新的如上帝的世界中，从而肯定他在这个世界的存在。

生命之树（22及以下几节）

> 耶和华上帝说："那人已经与我们相似，能知道善恶；现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。"耶和华神打发他出伊甸园去，耕种他所出自之土。于是他把他赶出去了。又在伊甸园的东边安设基路伯和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。

整个事件最终都汇集到这一节。在此之前令人费解地很少谈到的生命之树，在这一节才真正让人理解到它的意义。显然，整个事件的中心不是别的，而是这棵树。从上帝获得生命、凭靠生命之树所在的这个中间而生活着的亚当不可能想到去触动这棵树。但是，生命之树也可能从认识之树方面受到伤害。为什么？因为认识之树的果实，即对善恶的知，是人的死亡；因为如上帝的人不是活着的，而是死的人，这就是说，因为只有陷于死亡的亚当才会将手伸向生命之树，以便在他的如上帝之存在中避开死的必然。这一节更加使人不再怀疑，蛇的预言是对的。创造者证实了它的真实性：人已经与我们相似。他已经犹如上帝。他有自己的意志，他自己便是创造者、生命之源、分辨善恶之知的本源。他是独自存在的，他靠自己生活着，他不再需要其他，他是他的世界的主人，当然，他是孤独的主人，是他自己那个沉默的、受到暴力蹂躏的、缄默不语的、死的自我世界的主人和暴君。

然而，这个如上帝的人却不可能没有对蛇所怀有的敌意，即不可能没有上帝，不可能没有另一个人，不可能没有其他生命而生活；他在良知和悔恨中总是想方设法以另一个人临在和出现于他的生活中的幻觉欺骗自己；他自我哀怨、自我折磨而又孤芳自赏，只是为了自欺以便忘却一个死寂的孤独之存在之可怕的形单影只的窘境；他知道他因他的

---

① 此处魔鬼指 Lucifer。——译注

如上帝之存在所失去的东西。他知道他失去的生命，他知道他必然死。不过，他之如上帝也并非徒劳，他从这种对死亡的知中获得了那必定死、那支配自己的生命的令人毛骨悚然的快乐。他承认，他的死恰恰在于他必须在失去来自上帝的生命的情况下在上帝面前活着，他正是作为如上帝者而注定成为一种没有的生命。但他作为陷于死亡的人却一再将这种认识曲解为被允许死的快乐。对亚当这种最后的死亡现实的最恰当的表述莫过于这一悖谬陈述。愿意活着、不可能活着、必须活着——这就是如上帝的人的死。亚当的这种生活是对此在之持久、反复不断的反叛，是对生活的愤懑，是对那种将结束此一生而成为新生活的生活的争取。亚当无论如何都愿意生，他被允许在受到维护的世界里生，但他很聪明，他明白这种生恰恰是走向死的生，恰恰是死。于是，他对生的眷恋是深之又深，他在如上帝之存在的死亡之中感觉到一种莫可名状的对生的渴望。这渴望具有奇异的形式，这恰恰是对亚当处境的绝望：他靠自己生活，将自己囚于自我牢笼之内，可以说，他只可能要求自己本身，只可能让自己满足自己的欲望，因为他是自己的上帝，他成为自己的生命创造者，如果他寻求上帝，如果他寻求生命，他恰恰在寻求着自己。而且从另一方面看，将他推入不可度量的渴望的深壑的正是他的这种独自之存在、他的自在于自身之内、他的自在之在。亚当对生命感觉到一种绝望的、挥之不去的、永恒的渴望，这是他的本质使然。这实质上是一种对死亡的渴望，亚当越是热烈地求索生命，便会越深地绊在死亡之网里。因此，亚当对生的渴望是反常的。在没有生命的情况下变得衰弱无力的亚当要求他自身的死，或许死亡会赐予他生命，当时和今天的亚当只要将自己理解为亚当，就不愿意永恒的生命，而是要求死亡。他希望死——我们中有谁愿意永生不死？正是通过这种死，亚当希望能够救他的生命于没有生命而又必须活着的苦役之中，这是对生的逃避而同时又是对生的争取，因为逃避上帝与寻求上帝都发生在一个人身上，想如上帝存在而同时又将手伸向生命之树。但这伸出的手最终被挡了回来。亚当犹如上帝，但却因此而处于死亡之中。亚当采食了认识之树的果实，但这种果实使他产生的对生命之树的渴望，却始终没有得到满足。这里从这时起应成为将生长着生命之树的天堂与亚当的田野分离开来的界线。“于是把他赶出去了，又在伊甸园东边安设基路伯和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。”界线并没有变化，它仍然处在它一直所在的地方，即在禁止人内的生命之树

的中间。但亚当现在在另一个地方，这条界线已不再经过他的生命的中间，只是从外面限制着他，亚当始终避不开它，始终受到它的限制。关于刺玫瑰和火焰的德国童话与此记载的不同在于，在这里唾噼啪不断挥动着的、明晃晃的利剑使任何人都无法活着穿越过去。生命之树是为死亡力量守护着的，它始终处在未受触动的、神灵般的不可接受状态。但亚当在伊甸园外的生活却是对于这个封禁国度的持续不断的攻击。逃遁、寻找，试图在受诅咒的田野找到他所失去的东西，随之便是反复对挥动着利剑的力量发起绝望的攻击。守护者的这支剑挥动着，它很锋利，《圣经》作者的记述并非毫无理由，亚当明白这一点，他也一再亲自感觉到了。大门始终紧闭着。

第四章

该隐(1)

有一日,那人和他妻子夏娃同房,夏娃就怀孕,生了该隐。

这一节理应归于前一节。亚当和夏娃这两个陷于死亡的如上帝般的人,以新的方式考验他们的新团契。他们成为骄傲的新生命创造者,但是,这新的生命是在人与死亡之病态的团契中创造出来的;该隐是在受诅咒的田野上出生的第一个人。历史,死亡的历史是以该隐为开端的。被维护着走向死亡并为生的渴望耗尽心力的亚当生了该隐这个杀人凶手。亚当之子该隐身上的新东西表现在,他自己作为如上帝者残害人的生命。被禁止采食生命之树果实的人因此而更加贪婪地将手伸向死亡之果,即消灭生命。只有创造者才能消灭生命,该隐僭越了这最高的创造者权利而成为杀人凶手。该隐为什么杀人呢?出于对上帝的恨。这种恨很大,该隐也很大;他比亚当更大,因为他的恨也更大,这就说明他对生的向往更大。死亡的历史是以该隐为标志的。

被钉十字架的基督——被杀害的上帝之子,这是该隐历史的终结,同时也是一般历史的终结。这是对天堂之门的最后一次绝望攻击。在挥动的利剑之下,在十字架之下人类死了。但基督却活着。十字架成为生命之树,在世界的中间,在受诅咒的田野上,生命重新站立起来了;在世界的中间,在十字架上涌出生命之泉,一切渴望生命者都受到召唤拥向这股泉水,凡是尝到这生命之木者将永远不再受饥渴之苦。奇异的天堂:这各各他的山丘、这十字架、这血、这断裂的肉体,奇异的生命之树;这木桩、这使上帝自己不得不在其上受难和死亡的木桩——这正是上帝怀着恩宠重又赐予的生命之国、复活之国,这正是洞开的永不消失的希望、等待和忍耐之门。生命之树、基督的十字架、堕落而又被维护着的上帝世界——这对于我们是天堂历史的终结。

他今天重又敞开
通向美丽天堂的门。
天使不再守护它。
赞美、荣耀、称颂归于上帝。

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝第一亚当与第二亚当
作者＝
页数＝１７７
ＳＳ号＝１１３０３１３３
出版日期＝